JOACHIM JEREMIAS

Golgotha

232.965
J472

Class 232.965. Book J472

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

BENJAMIN I. HAIGHT LIBRARY FUND

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/golgotha0000joac

ΑΓΓΕΛΟΣ
ARCHIV FÜR NEUTESTAMENTLICHE ZEITGESCHICHTE UND KULTURKUNDE

BEIHEFTE, HERAUSGEGEBEN VON DR. GOTTFRIED POLSTER

HEFT 1

GOLGOTHA

VON

LIC. DR. JOACHIM JEREMIAS
DOZENT AM HERDERINSTITUT IN RIGA
PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

DIE TITELVIGNETTE WURDE VON LORE KITZING GESCHNITTEN

1926

VERLAG VON EDUARD PFEIFFER / LEIPZIG

JOACHIM JEREMIAS

GOLGOTHA

1926

VERLAG VON EDUARD PFEIFFER / LEIPZIG

232 96 S.
J472.

120681

COPYRIGHT BY EDUARD PFEIFFER VERLAG, LEIPZIG 1926

INHALT

Erster Teil: Wo lag Golgotha und das Heilige Grab? Überlieferung und Formgeschichte . . . . . Seite 1—33

I. Das Zeugnis des Neuen Testamentes . . . . . 1—3
Der Name Golgotha und seine Deutung 1—2. Die neutestamentlichen Angaben über den Ort der Kreuzigung 2—3.

II. Der archäologisch-topographische Befund . . . . . 3—7
Das Gordongrab 3—4. Die Stätte Golgotha der Grabeskirche 4. Das heilige Grab der Grabeskirche 5. Liegt die Grabeskirche außerhalb der zweiten Nordmauer? 5—7.

III. Die Geschichte Golgothas und des Heiligen Grabes bis auf Konstantin 7—22
Das Heilige Grab als Weli in der ältesten Zeit 7—8. Schicksal Golgothas und des Heiligen Grabes unter Agrippa I (41—44 n.) 8—10. Schicksal während der Eroberung durch die Römer (70 n.) 10—11, bis zum Barkochbaaufstand (70—134 n.) 11—12. Die Entweihung heiliger Stätten der Juden und Judenchristen unter Hadrian 12—14. Die Geburtshöhle in Bethlehem keine ursprüngliche Adonishöhle 14—16, vielmehr ein ursprünglich christliches Heiligtum 16—18, und unter Hadrian durch Adoniskult entweiht 18. Die Entweihung Golgothas und des Heiligen Grabes unter Hadrian 18—19. Schicksal bis zur Zeit Konstantins (134 bis 326 n.) 19—22.

IV. Der Stil morgenländischer Heiligtumserzählungen . . . . . 22—28
Wo errichtet man im Morgenlande Heiligtümer? 22. Die Bedeutung der Kultlegende 22—23. Gründungserscheinungen (Initiationstheophanien) 23—24. Bestätigungserscheinungen (Legitimationstheophanien) 24—25. Erneuerungserscheinungen (Rekonstruktionstheophanien) 25—28. Der historische Hintergrund der Erneuerungserscheinungen 28.

V. Die Wiederfindung des Heiligen Grabes und Golgothas unter Konstantin . . . . . 28—33
Der Eusebiosbericht als Bericht einer Erneuerungserscheinung 28—30. Die Kreuzauffindungslegenden 30—31 sind Erneuerungserscheinungen 32. Sie zeigen, daß man zur Zeit Konstantins die Lage der heiligen Stätten genau kannte und daß der letzte Herrenverwandte, von dem die Geschichte weiß, der Bürge für die Echtheit war 32—33.

Seite

Zweiter Teil: Golgotha und der heilige Felsen. Eine Untersuchung zur Symbolsprache des Neuen Testamentes . . . . . 34—88

I. Die mit Golgotha in der Zeit vor den Kreuzzügen verbundenen Ortsüberlieferungen und ihr Ursprung . . . . . 34—50

1. *Adamsüberlieferungen* 34—40. Adams Grab 34, Schädel 35, Wohnort, Todesstätte und Erschaffung 35—36 auf Golgotha. Die Kapelle des Adamsgrabes am Fuße von Golgotha 36—38. Der Ursprung der Adamsüberlieferungen: ihre Lokalisierung am Brandopferaltar 38—39, ihre Zugehörigkeit zur Symbolsprache des morgenländischen Zentralheiligtums 40.
2. *Die Erdenmitte* 40—45. Golgotha als Erdenmitte 40—42. Der Omphalos der Grabeskirche 42—43. Der Ursprung der Überlieferung: ihre Lokalisierung am heiligen Felsen des Tempelplatzes 43—44, ihre Zugehörigkeit zur Symbolsprache des Zentralheiligtums 44—45.
3. *Der Felsspalt mit der Blutspur* 45—48. Die Golgothaüberlieferung 45—47. Entsprechungen am Brandopferaltar 47—48 und in der Symbolsprache des morgenländischen Heiligtums 48.
4. *Der Abraham-Melchisedek Altar* 48—50. Die Golgothaüberlieferung 48—49 und ihre örtliche Festlegung 49—50. Der Ursprung der Überlieferung 50.

II. Der Felsen im Allerheiligsten und der Brandopferaltar in der Vorstellung des Spätjudentums und des Islam . . . . . 51—68

1. *Der heilige Felsen* 51—58. Der Felsen im Allerheiligsten ist die höchste Stelle der Erde 51—53, die Himmelspforte 53, er gehört zum zukünftigen Paradiese 53—54. Andererseits ist er der Verschlußstein der Urflut 54—56, bei ihm ist der Ursprung der Gewässer der Erde 56—57, der Eingang in die Totenwelt 57—58.
2. *Der Brandopferaltar* 58—65. Höchstlage 58—59, Zugehörigkeit zum Paradiese 59—60, Himmelspforte 60. Der Ritus des Laubhüttenfestes zeigt seine Eigenschaft als Verschlußstein der Urflut und Ursprungsstelle der Gewässer 60—64, auch hängt er mit der Totenwelt zusammen 64—65.
3. *Die ursprüngliche Identität von Brandopferaltar und heiligem Felsen* 65—66.
4. *Die Erklärung der Attribute des heiligen Felsens aus dem Weltbild des Spätjudentums* 66—68.

III. Der heilige Felsen in der Symbolsprache des Neuen Testamentes 68—87

1. Mt 16 17—19. 68—77.
2. Lk 20 17—18. 77—80.
3. Jo 7 37—40. 80—84.
4. 1 Kor 10 4. 84.
5. 1 Pt 2 4—5. 84—85.
6. Offb 6 9. 85—87.

IV. Der Sinn der mit Golgotha verbundenen Vorstellungen . . . . 87—88

Register . . . . . 89—96

LITERATURVERZEICHNIS

(in Auswahl)

Aptowitzer, Les éléments juifs dans la légende du Golgotha. Revue des études juives 79 (1924), S. 145—162.

Auerbach, Zur politischen Geschichte der Juden unter Kaiser Hadrian. Jeschurun 11 3—4 (1924), S. 161—168.

Baumstark, Die modestianischen und konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem, Paderborn 1915.

Büchler, La pureté lévitique de Jérusalem et les tombeaux des prophètes. Revue des études juives 52 (1911), S. 201ff. und 53 (1912), S. 30ff.

Dalman, Orte und Wege Jesu[3], Gütersloh 1924.

—, Palästinajahrbuch 1.—21. Jahrgang, Berlin.

Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I, Paris 1867.

Euringer, Der locus classicus des Primates (Mt 16 18) und der Diatessarontext des hl. Ephräm in: Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur. Festgabe für A. Ehrhard, Bonn 1922, S. 141—179.

Feuchtwang, Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien, MGWJ 1910, S. 535 bis 552; 713—729. 1911, S. 43—63.

Gildemeister, Die arabischen Nachrichten zur Geschichte der Harambauten, ZDPV 13 (1890), S. 1—24.

Götze, Die Schatzhöhle. Überlieferung und Quellen. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1922.

Greßmann, Das Weihnachtsevangelium, Göttingen 1914.

von Harnack, Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche, SBA, phil.-hist. Klasse 32 (1918), S. 637—654.

Hartmann, Der Felsendom in Jerusalem und seine Geschichte. Zur Kunstgeschichte des Auslandes Heft 69, Straßburg 1909.

Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins. Erster Teil: Die Grabeskirche in Jerusalem. Leipzig 1908.

Holl, Über Zeit und Ursprung des pseudotertullianischen Gedichts adv. Marcionem, SBA 1918, S. 514ff.

Alfred Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament, Leipzig 1905.

— —, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients[3], Leipzig 1916.

Friedrich Jeremias, Der Tempelplatz in Jerusalem, Grenzbote 2 (1909), S. 625—634.

Friedrich Jeremias, Semitische Völker in Vorderasien in: Chantepie de la Saussaye-Bertholet-Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte[4] I, Tübingen 1925, S. 496—647.

Joachim Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. I. Die wirtschaftlichen Verhältnisse. II A. Die sozialen Verhältnisse. Leipzig 1923—1924.

Johannes Jeremias, Der Gottesberg. Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Symbolsprache. Gütersloh 1919.

Klameth, Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palästinas in der Zeit vor den Kreuzzügen I, Münster 1914.

Mickley, Die Konstantin-Kirchen im heiligen Lande. Eusebius-Texte übersetzt und erläutert. Das Land der Bibel IV 3—4, Leipzig 1923.

Roscher, Omphalos. ALG 29, Leipzig 1913.

—, Neue Omphalosstudien, ALG 31, Leipzig 1915.

—, Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern, besonders den semitischen. ALG 34, Leipzig 1918.

Rotermund, Das Jerusalem des Burchard vom Berge Sion, ZDPV 35 1 (1912).

Saintyves, Essais de folklore biblique, Paris 1922.

Sachsse, Golgotha und das Prätorium des Pilatus, ZNW 19 (1920), S. 29—38.

Schlatter, Die Tage Trajans und Hadrians, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 1 3 (1897).

—, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130, Beiträge . . . 2 3 (1898).

—, Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche, Beiträge . . . 19 3 (1915).

Schmaltz, Die drei „mystischen" Christushöhlen der Geburt, der Jüngerweihe und des Grabes, ZDPV 42 3—4 (1919), S. 132—165.

Schnitzberger, Die Echtheit Golgothas und des heiligen Grabes, München 1914.

Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3—5, Leipzig 1901.

Spiess, Das Jerusalem des Josephus. Ein Beitrag zur Topographie der heiligen Stadt, Berlin 1881.

Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I—III, München 1922—26.

Straubinger, Die Kreuzauffindungslegende. Untersuchungen über ihre altchristlichen Fassungen mit besonderer Berücksichtigung der syrischen Texte. Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte 11 3 (1913).

Troje, *ΔΔΔΜ* und *ΖΩΗ*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1916.

Vincent, Garden Tomb, histoire d'un mythe. Revue biblique 34 3 (1925), S. 401—431.

—, La deuxième enceinte de Jérusalem. Revue biblique 11 1 (1902), S. 31—57.

Wensinck, The ideas of the western Semitic concerning the navel of the earth. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschapen te Amsterdam 17 1. Amsterdam 1917.

Windisch, Die ältesten christlichen Palästinapilger. ZDPV 48 1—2 (1925) S. 145—158.

Wünsche, Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreise, Ex oriente lux 2 4 (1906).

Zahn, Die Geburtsstätte Jesu in Geschichte, Sage und bildender Kunst. Neue kirchliche Zeitschrift 1921, S. 679—691.

Erster Teil.

Wo lag Golgotha und das Heilige Grab?

Überlieferung und Formgeschichte.

I.

Wer die Lage Golgothas und des Heiligen Grabes untersuchen will, hat zunächst das Neue Testament zu befragen. Es ist freilich nicht viel, was wir erfahren. Man könnte sogleich versucht sein, aus dem Namen Golgotha einen Schluß zu ziehen — aber nicht einmal die Bedeutung des Namens steht einwandfrei fest. Die Evangelisten leiten das Wort her von aramäischem גֻּלְגַּלְתָּא; danach hätte die Stätte 'der Kopf' oder 'die Kugel' oder ‚der Totenkopf' geheißen, so fassen auch alle Evangelisten das Wort[1]. Deshalb muß diese Deutung als die wahrscheinliche gelten, zumal die Herleitung von גַּבְעָתָא, Hügel von Gōʿā[2], nicht haltbar ist. Aber selbst, wenn die Übersetzung 'der Schädel' oder 'die Kugel' die richtige ist, so bleibt eine Ausdeutung des Wortes sehr gewagt. Man[3] hat auf eine Richtstätte geraten, die etwa nach herumliegenden Schädeln benannt worden wäre. Aber hätte ein reicher Rat herr seinen Garten in der Nähe einer solchen angelegt[4]? Ist es denkbar, daß die Juden die Schädel unbestattet herumliegen ließen? Warum nannte man das Hochgericht der Stadt 'die Kugel' oder 'der Schädel'[5]? Ebenso unhaltbar ist die Auffassung, daß die Stätte von dem Grabe des Schädels Adams, das die Juden dort gesucht hätten, ihren Namen erhalten hätte[6]. Denn an der Stätte eines jüdischen Heiligtums[7] drei Hinrichtungen zu vollziehen, hätte selbst Pilatus nicht gewagt; das Schweigen aller neutestamentlichen und

---

1 Am deutlichsten Lk 23 33 *Καὶ ὅτε ἀπῆλθον ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον;* der Ort heißt 'Schädel'. Sehr deutlich auch Jo 19 17 *ἐξῆλθεν εἰς τὸν λεγόμενον Κρανίου τόπον, ὃ λέγεται Ἑβραϊστὶ Γολγοθᾶ.* Der Text ist keineswegs 'arg entstellt' (Blass-Debrunner Neutest. Gramm.[5] Gött. 1921 § 132[2]), sondern einwandfrei: 'Er kam an die Stätte, die Schädel genannt wird, der auf hebräisch Golgotha heißt'. *Κρανίου* ist also appositiver Genitiv zu *τόπος*, ebenso Mk 15 22 und Mt 27 33.

2 Ähnlich schon Nikolaus von Lyra († 1340), Postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum zu Jer 31 39 f.: 'et circuibit goatha': iste videtur ille locus quem Joh. 19 dicit golgotha. Sic enim frequenter variantur nomina locorum per longitudinem temporum. Wer ihm folgt, denkt also an die Jer 31 39 genannte Örtlichkeit Gōʿā bei Jerusalem, die aber nur hier genannt wird, und deren Lage ganz unsicher ist. Nach dem Zusammenhang muß der Ort im Süden Jerusalems gesucht werden, was eine Zusammenstellung mit Golgotha ausschließt.

3 So schon Hieronymus, In evang. Matthaei lib. IV zu Mt 27 33 (Migne PG 26 209) Extra urbem enim et foras portam loca sunt in quibus truncantur capita damnatorum et Calvariae id est decollatorum sumpsere nomen.

4 Jo 19 41 *ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἐσταυρώθη κῆπος.*

5 Zudem müßte erwiesen werden, daß es feste Richtstätten gab; nach EstR 1 12 (Str-B I 1039) wurden z. B. Räuber, dem Sprichwort zufolge, am Ort der Tat gekreuzigt. Doch vgl. Sanh 6 1-4 pTaʿan 69ᵃ u. ö.

6 Diese Legende von dem unter dem Kreuze befindlichen Adams-Schädel begegnet erstmalig bei (Pseudo?-) Basilius von Caesarea († 379), Comm. in Is 5 1 PG 30, 2 348.

7 Adam genoß im Spätjudentum hohe Verehrung, vgl. z. B. BB 58ᵃ.

der alten juden- wie heidenchristlichen Schriftsteller[1] über die Ortsüberlieferung von Golgotha bliebe ein Rätsel; es müßte erklärt werden, wie es kam, daß das Spätjudentum das Grab des Körpers Adams mit dem Tempelplatz, später mit der Makhpelahöhle von Hebron, in Verbindung brachte, das Grab seines Schädels dagegen mit einer Stätte bei Jerusalem; vor allem müßte man erklären, wie es kam, daß zwar das Adams-Grab auf Golgotha schon im 3. Jahrhundert (Origenes)[2], der Adams-Schädel dagegen erst im 4. Jahrhundert ([Ps?-]Basilius v. Caesarea)[3] auftaucht. Nein, die Legende vom Adams-Schädel ist eine späte christliche Ausdeutung des Namens Golgotha Fraglich muß auch das Recht einer dritten Ausdeutung des Namens bleiben, derzufolge Golgotha einen schädelförmigen Hügel bezeichnet hätte[4]. Die Evangelien sagen jedenfalls nichts von einem Hügel, und Rückschlüsse aus der Form der 4,92 m hohen, heute als Golgotha verehrten Stätte, sind wegen der starken Veränderungen, die das Gelände im Laufe der Jahrhunderte infolge von Bauten[5] und mehr noch durch die Rohheit fanatischer Feinde erfahren hat, kaum möglich. Immerhin bleibt bedeutsam, daß der Pilger von Bordeaux, der Jerusalem 333 besuchte, einen Monticulus Golgotha sah[6]; von einer Anhöhe aus mußten die drei Kreuze besonders sichtbar sein, was der orientalischen Sitte entsprechen würde, Hinrichtungen möglichst öffentlich zu vollziehen. So darf diese übliche Deutung des Namens Golgotha auf eine Bodenerhöhung als am ehesten angängig bezeichnet werden. Im ganzen ist es ratsam, auf eine Ausdeutung des Namens zu verzichten; — es ist nicht mehr sicher zu erklären, warum die Stätte 'die Kugel' oder 'der Schädel' hieß.

Aber das Neue Testament hat über den Ort der Kreuzigung noch mehr als den bloßen Namen überliefert. Es berichtet, daß Jesus außerhalb der Stadt[7] gekreuzigt worden

---

1 Auch des Paulus, der doch Christus und Adam einander gegenüberstellt.

2 Commentariorum series in Mt (zu Mt 27 32), Abschnitt 126, Migne PG 13 1777 (Caten. ms. Graec.): *Περὶ τοῦ Κρανίου τόπου ἦλθεν εἰς ἡμᾶς ὅτι Ἑβραῖοι παραδιδόασιν, ὅτι τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐκεῖ τέθαπται ἵνα ἐπεὶ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, πάλιν ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθῶσι.* Der Kommentar selbst fährt lateinisch fort: ut in loco illo qui dicitur Calvariae locus, id est locus capitis, caput humani generis resurrectionem inveniat cum populo universo per resurrectionem Domini Salvatoris, qui ibi passus est, et resurrexit. Origenes denkt bei dem Namen Golgotha an Adam als das Haupt der Menschheit; dadurch ist die Deutung des Namens auf den Schädel Adams für ihn ausgeschlossen.

3 Comm. in Is 5 1 PG 30, 2 348 *ἀποθέμενοι τὸ κρανίον ἐν τῷ τόπῳ Κρανίου τόπον ὠνόμασαν.*

4 Man vergleiche dazu Ortsnamen wie Schᵉkhem = Nacken, Rücken (Gen 48 22); rāmath leḥī = Kinnbackenhöhe (Richt 15 17); arabische Ortsnamen mit rās.

5 Als Beispiel sei genannt, daß das Grab Jesu ursprünglich aus dem Felsen ausgehauen war (Mk 15 46 ‖ Mt 27 60 ‖ Lk 23 53); im Konstantinbau hat es frei gelegen, da nach Theodosius auch hinter dem Grab ein Altar war (Geyer Itinera 149 1 ff. . . . ad sepulchrum Domini et ibi altaris de ipsa petra factus est et de ipso altare communicatur. Tamen post sepulchrum Domni est.) Vgl. Eusebios, Theoph. 3 30, Migne PG 24 620: der Felsen des Christusgrabes ragte „einsam und aufrecht in abgeplattetem Lande". Ebenso war die Vorhalle, die das Grab ursprünglich gehabt hatte, beim Bau der Kirche unter Konstantin beseitigt worden (Cyrill von Jerusalem, Cat. XIV 9 PG 33 833).

6 Geyer It. 22 24; Cyrill von Jerusalem, Cat. XIII 39 *ὁ Γολγοθᾶς οὗτος ὁ ὑπεράνεστώς.* Auf die Aussage des Bischofs von Salamis, Epiphanius, eines um 315 n. Chr. in Palästina geborenen Mannes, ist deshalb wenig zu geben, weil er die Deutung auf den Adamsschädel als richtig erweisen will, und weil er einen Berg vorzufinden erwartet hat. Adv. haer. 46 5 (ed. Dindorf II 416): *οὔτε γὰρ ἐν ἄκρᾳ τινὶ κεῖται, ἵνα κρανίον τοῦτο ἑρμηνεύηται, ὡς ⟨ὁ⟩ ἐπὶ σώματος κεφαλῆ⟨ς⟩ τόπος λέγεται, οὔτε ⟨ἐπὶ⟩ σκοπιᾶς· καὶ γὰρ οὐδὲ ἐν ὕψει κεῖται παρὰ τοὺς ἄλλους τόπους. ἄντικρυς γάρ ἐστι τὸ τοῦ Ἐλαιῶνος ὄρος ὑψηλότερον, καὶ ἀπὸ σημείων ὀκτὼ ἡ Γαβαὼν ὑψηλοτάτη. ἀλλὰ καὶ ἡ ἄκρα ἡ ποτὲ ὑπάρχουσα ἐν Σιὼν, νῦν δὲ τμηθεῖσα, καὶ αὐτὴ ὑψηλοτέρα ὑπῆρχε τοῦ τόπου.*

7 Hebr 13 12 Mt 28 11 Jo 19 17 20 (vgl. Mk 15 20 Mt 27 32, wo freilich auch das Verlassen des Prätoriums gemeint sein kann) vgl. Mk 12 8 ‖ Mt 21 39 ‖ Lk 20 15: der Erbe wird zum Weinberg hinausgestoßen. Frühchristliche Belege für die Kreuzigung Jesu außerhalb der Stadt bieten: Tertullian, Adv. Jud. 14: extra

ist, was sowohl römischer[1] wie jüdischer[2] Hinrichtungssitte entsprach, wie sie noch heute im Orient gilt. Weiter führt uns die Angabe, daß der Ort 'nahe bei der Stadt' lag[3]; die Freunde Jesu, die nach den Synoptikern 'von fern zuschauen'[4], befinden sich offenbar auf der Stadtmauer. Wenn es sich nun außerdem um einen Ort handelt, an dem viele vorbeigehen[5], der also an einer Straße lag, so müssen wir schließen: die Hinrichtung soll möglichst öffentlich erfolgen[6]. Golgotha wird daher in der Nähe eines der Stadttore zu suchen sein — das wird durch Hebr 13 12[7] und die noch heute im Orient üblichen Hinrichtungssitten[8] bestätigt. Zu diesen Feststellungen kommt die Angabe hinzu, daß in der Nähe von Golgotha ein Privatgarten[9] lag. Damit scheidet der Süden Jerusalems aus; in dem engen, mit Schmutz und Unrat aller Art angefüllten[10] Hinnomtale gab es keine Privatgärten. Im Osten, dem Kidrontale, gab es zwar Gärten in der Talsohle[11], aber hier wie im Westen nicht in der Nähe der Stadtmauer, die sich über den tief eingeschnittenen Tälern erhob. Das Gartengelände schlechthin dagegen war der Norden[12], sowohl zur Zeit der zweiten wie der dritten Stadtmauer[13]; dort allein hat es auch Gärten in der Nähe der Stadtmauer und der Stadttore gegeben. Vier Tore nach Norden zu hatte die zweite Nordmauer: Genath(-Penath?)-Tor[14], Jeschanator[15], Fischtor[16] und Schaftor[17]. Im Norden Jerusalems bei einem dieser vier Tore der zweiten Mauer haben wir also Golgotha zu suchen; über die Lage des Grabes hören wir nur, daß es ganz in der Nähe lag[18]. Mehr ist dem neutestamentlichen Berichte für die Ermittlung der Lage von Golgotha und Grab Jesu nicht zu entnehmen.

II.

Zu dem Zeugnis des Neuen Testamentes fügen wir den archäologisch-topographischen Befund. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts wird vielfach angenommen, der Hügel es-sāhira nördlich von der heutigen Nordmauer (das sogenannte Gordongrab) sei die echte

---

civitatem crucifixus est; Pseudo-Cyprian, de mont. Sina et Sion 3 civitas illa . . ., ante cuius portas Christus a Judaeis crucifixus est, u. a. Nach Jo 19 41 f war ferner das Grab in der Nähe; Gräber aber durften nur außerhalb der Stadt angelegt werden (BB 2 9; besonders für Jerusalem vgl. BQ 82b).

1 Plautus, Miles gloriosus 359 60 (Brix-Niemeyer, Leipzig 1901): Credo ego istoc exemplo tibi esse pereundum extra portam Dispessis manibus patibulum quom habebis. Vgl. Hieronymus S. 141 Anm. 3.

2 Lev 24 14 23 Num 15 35 Deut 17 5: ant 4 8 24 § 264 *ἔξω τῆς πόλεως*; bj 4 6 1 § 360 (Hinrichtung des Peraiten Niger); AG 7 58; Sanh 42b (Bar.) Git 3 1 Sifre Lev 24 11 ff. (Str-B I 1013). Die von Josephus, bj 1 4 6 § 97 berichtete Kreuzigung von 800 Männern inmitten Jerusalems durch Alexander Jannaeus ist eine unerhörte Freveltat; ob Florus Gleiches gewagt hat, muß trotz Eusebios' Behauptung (he 2 26 1 Schwarz 74 *ἐν αὐτῇ τῇ Ἱερουσαλήμ*) fraglich bleiben, da dieser Zusatz bei Josephus (bj 2 14 9 § 306—308) fehlt.

3 Jo 19 20 *ἐγγὺς τῆς πόλεως*.

4 Mk 15 40 ‖ Mt 27 55 ‖ Lk 23 49: die Stellen dürfen keinesfalls nach Jo 19 25 (die vier Frauen und der Lieblingsjünger stehen 'beim Kreuz') verstanden werden.

5 Mk 15 29 ‖ Mt 27 39 Jo 19 20.

6 Daher wird die Inschrift über dem Kreuz dreisprachig abgefaßt Jo 19 20.

7 *ἔξω τῆς πυλῆς*.

8 Ende vorigen Jahrhunderts fanden in Jerusalem Hinrichtungen vor dem Jaffatore statt, während des Krieges vor dem Jaffa- und Damaskustor.

9 Jo 19 41 f.

10 Mein Jerusalem zur Zeit Jesu I, Leipzig 1923, S. 17: auch Gräber hat es im Hinnomtal auf dem Nordabhang nicht gegeben, vgl Jer 7 32: 'sie werden im Töpheth begraben [= Hinnomtal], weil [sonst] kein Raum mehr ist'.

11 Ebenda I 49/50. 12 Ebenda I 48. 13 Über die Stadtmauern s. u.

14 bj 5 4 2 § 146. 15 Neh 3 6 12 39. 16 Neh 3 3 12 39 Zeph 1 10 2 Chron 33 14.

17 Neh 3 1 32 12 39; — Jo 5 2 gehört wahrscheinlich nicht hierher (Mein Jerusalem zur Zeit Jesu II A S. 34).

18 Jo 19 41 *ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἐσταυρώθη κῆπος* 19 42 *ἐγγὺς ἦν τὸ μνημεῖον*.

Stätte Golgotha; diese Ansicht ist unhaltbar, weil sie über keinerlei alte Überlieferung verfügt[1]. Die einzige alte Überlieferung über die Lage Golgothas und des heiligen Grabes haftet an der mitten in der heutigen Stadt liegenden Grabeskirche; sie reicht ohne Unterbrechung bis 326 zurück[2]. Bei den Grabungen, die Kaiser Konstantin 326 in Jerusalem vornehmen ließ, fand man das Grab, das noch heute als das Grab Christi verehrt wird[3], und die sich 4,92 m über den Fußboden der Kirche erhebende Felskuppe, die noch heute als Golgotha gilt[4]. Es erhebt sich die Frage, ob der archäologisch-topographische Befund mit dem Zeugnis des Neuen Testamentes übereinstimmt.

Betrachten wir zunächst die Lage der Felskuppe, die als die Stätte von Golgotha verehrt wird. Wir stehen auf altem Boden: der angebliche Standort des Kreuzes weist natürlichen Felsen auf[5]; ebenso zeigt der Felsspalt, der auf der jetzigen Hochfläche von Golgotha 1,46 m südlich von dem Standort des Kreuzes sichtbar ist, und dessen Fortsetzung ein Stockwerk tiefer in der zu ebener Erde von Westen her an die Felskuppe Golgotha herangebauten Adamskapelle zu sehen ist, Naturfelsen. Weiter: die Stätte wird nicht an dem dem Prätorium[6] zunächst gelegenen Stadttore gesucht — gleichviel, ob man das Prätorium im Herodespalast oder in der Burg Antonia ansetzt. Das spricht für die Echtheit; denn die Strafe soll abschrecken, deshalb führt man nach alter orientalischer Sitte die Verbrecher erst durch die Stadt[7]. Zumal wenn, wie wahrscheinlich[8], das Prätorium in der Herodesburg zu suchen ist, wäre der Zug zunächst die belebteste der westöstlichen Straßen Jerusalems gezogen, die die Herodes-Burg, über die Xystusbrücke hinüberführend, mit dem Tempelplatz verband[9]; dann wäre er in die belebteste Straße der ganzen Stadt, die nordsüdliche Marktstraße der Oberstadt[10], eingebogen und ihr bis zu dem Tor, durch das sie die Stadtmauer verließ, gefolgt. Somit wäre die Lage von Golgotha mittelbar ein Zeuge für die Öffentlichkeit beim Strafvollzug, von der die Evangelien berichten[11]. Endlich: die Grabeskirche liegt im Norden der alten Stadt — auch die Evangelien wiesen uns nach dem Norden. So entspricht der örtliche Befund hinsichtlich Golgothas im ganzen dem, was nach den neutestamentlichen Angaben zu erwarten ist.

---

1 Die bedauernswerte Weise, in der man dieser Theorie die fehlenden archäologischen Stützen bis in die neueste Zeit hinein zu verschaffen versucht hat, geißelt Vincent scharf und treffend in seinem Aufsatz: Garden Tomb, histoire d'un mythe (Revue biblique 34. Jahrg. Nr. 3, 1925, S. 401—431).

2 Reste vom Konstantinbau sind erhalten, so die den Propyläen der Basilika Konstantins zugehörenden Säulenstümpfe am Chān ez-Zēt.

3 Eusebios, Vita Constantini 3 25 ff.

4 Eusebios, Onomastikon ed. Klostermann 74 19; Pilger von Bordeaux (333) Geyer Itinera 22 24.

5 Guthe in PRE 7 51. 6 Mk 15 16 ‖ Mt 27 27. Jo 18 28 33 19 9.

7 Josephus bj 2 12 7 § 246: Den Tribun *Κελέρα δὲ δεσμώτην ἀναπέμψας* [nämlich der Cäsar Claudius] *εἰς Ἱεροσόλυμα παραδοθῆναι Ἰουδαίοις πρὸς αἰκίαν* [Mißhandlung] *ἐκέλευσεν καὶ περισυρέντα τὴν πόλιν οὕτω τὴν κεφαλὴν ἀποκοπῆναι.* 2 Makk 6 10: Den Frauen, die ihre Söhne beschnitten hatten, wurden die „Kindlein an die Brust gehängt, worauf man sie in der Stadt herumführte und zuletzt über die Mauer hinüberwarf"; vgl. 1 Makk 1 60 f. Auch heute noch erfolgt vor der Hinrichtung der Umzug durch die Stadt. — Römische Schriftsteller melden die gleiche Sitte, z. B. Quintilian, Declarationes 274 Quotiens noxios crucifigamus celeberrimae eliguntur viae ubi plurimi intueri . . . possint; Plautus, Fragment der Carbonaria.

8 Vgl. Josephus bj 2 14 8 § 301; 2 2 2 § 18; 3 2 § 46; 9 4 § 175 (*βῆμα* vgl. Jo 19 13).

9 Heute Tariq bāb es-silsele; wie uns die Madabakarte zeigt, sind die Straßenläufe bis zum heutigen Tage im wesentlichen unverändert geblieben; bei der Unsicherheit über den Lauf der zweiten Stadtmauer sind die Straßenläufe ein wichtiges Hilfsmittel für die Topographie des Jerusalem der Zeit Jesu.

10 Heute Tarīq bāb el-'amūd und (Fortsetzung) Chān ez-Zēt.

11 S. 3 Anm. 3—6.

Kann auch das Grab, das man fand, dasjenige Josephs von Arimathia sein[1]? Das unter Konstantin gefundene Grab hatte eine Vorhalle[2] — nach Joh 20 1. 3. 4. 5. 8 konnte man sich in der Grabanlage Josephs befinden, ohne die Grabkammer zu betreten[3], was nur heißen kann: man war in der Vorhalle. Die Grabkammer des Konstantingrabes verschloß ein Verschlußstein[4] — das Grab Josephs hatte einen Stein vor der Tür[5]. Das Konstantingrab ist kein Schiebegrab, sondern entweder ein Trog- oder ein Bankgrab — Jo 20 12 und PtEv 55 schließen das Schiebegrab aus[6]. Das Konstantingrab besitzt nur eine einzige Grabstätte, ein in der Gegend von Jerusalem einzig dastehender Fall — das Grab Josephs war noch nie benutzt worden[7], also vielleicht noch nicht fertiggestellt. Diese eine Grabstätte des Konstantingrabes liegt auf der rechten Seite — nach Mk 16 5 lag das Grab Jesu rechts vom Eingang. Diese Übereinstimmungen von biblischem Bericht und örtlichem Befund hinsichtlich des Grabes sind überzeugend.

Doch ein Bedenken erhebt sich gegen die Echtheit der in der Grabeskirche gezeigten heiligen Stätten, dem gegenüber die Forschung vorläufig die sichere Antwort schuldig bleiben muß. Wie wir sahen, hat Kreuzigung und Begräbnis Jesu sicher außerhalb der zweiten Nordmauer Jerusalems stattgefunden. Da der Lauf dieser Mauer heute nicht mehr sicher feststellbar ist, können wir nicht sagen, ob die Grabeskirche auch wirklich außerhalb des von jener eingeschlossenen Gebietes liegt. Was wir nämlich den Urkunden über den Lauf der zweiten Mauer entnehmen können, ist dürftig. Daß sie bei einem sonst unbekannten Gartentor begann[8], besagt nichts für ihren Lauf; denn lediglich aus diesem Namen zu schließen, daß die zweite Mauer nicht auch, wie die erste und dritte, beim Herodes-Palast den Ausgang genommen hätte, geht nicht an. Ebenso wenig ist einer anderen Josephus-Stelle zu entnehmen. Er berichtet, daß Titus „beschloß, den Angriff auf Jerusalem in der Gegend des Grabes des Hohenpriesters Johannes [Hyrcanus] zu eröffnen; denn dort war die erste Mauer [d. h. die dritte Nordmauer] niedriger und die zweite hing nicht zusammen, da man den Mauerbau vernachlässigt hatte, insofern als die Neustadt nicht allzusehr bevölkert war; vielmehr war leichter Zugang zur dritten Mauer [d. h. der ersten Nordmauer]“[9]. Das kann ja in der Tat heißen, daß der Angriff in einer Gegend erfolgte, in der Jerusalem nur durch zwei Nordmauern geschützt wurde, daß also der Nordwesten Jerusalems nur zwei, nicht drei Mauern hatte und die zweite Nordmauer erst in der Mitte der Stadt von der ersten abzweigte[10] — aber ebensogut kann sich der Ausdruck auf eine Lücke in der zweiten Mauer, die etwa bei einer früheren Belagerung entstanden sein mochte und deren Auffüllung man vernachlässigt hätte, beziehen. Den Urkunden ist also nichts Sicheres über den Lauf der zweiten Nordmauer zu

---

1 Vgl. zu dem Folgenden Dalman Orte und Wege Jesu[3] 1924 S. 394/95; Schmaltz Die drei ‘mystischen’ Christushöhlen ZDPV 42 (1919) S. 163/65.

2 Cyrill von Jerusalem, Cat. XIV 9 PG 33 833: *σκέπην τῆς πέτρας εἶπε* [scil: die Schrift, nämlich HohL 2 14 LXX] *τὴν τότε πρὸ τῆς θύρας τοῦ σωτηρίου μνήματος οὖσαν σκέπην, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς πέτρας καθὼς σύνηθες ἐνταῦθα γίνεσθαι, πρὸ τῶν μνημάτων λελαξευμένην.*

3 Ebenso PtEv 55. 4 Cyrill, Cat. X 19 XIII 29.

5 Mk 15 46 16 3 und Parallelen.

6 Beim Schiebegrab kann man nicht auf der Grabstätte sitzen. 7 Mt 27 60 ‖ Lk 23 53 Jo 19 41.

8 Josephus bj 5 4 2 § 146. Falls statt *Γενάθ*: *Πενάθ* [Eck-Tor] zu lesen ist, ist der Ausgang vom Herodes-Palast gesichert.

9 5 6 2 § 259 f.: *ἐδόκει κατὰ τὸ Ἰωάννου τοῦ ἀρχιερέως μνημεῖον προσβαλεῖν· ταύτῃ γὰρ τό τε πρῶτον ἦν ἔρυμα χθαμαλώτερον καὶ τὸ δεύτερον οὐ συνῆπτεν ἀμελησάντων καθὰ μὴ λίαν ἡ καινὴ πόλις συνῳκιστο τειχίζειν, ἀλλ’ ἐπὶ τὸ τρίτον ἦν εὐπέτεια.*

10 So Spieß Das Jerusalem des Josephus, Berlin 1881 S. 96.

entnehmen[1]. Etwas mehr sagen uns die Ausgrabungen[2]; aber die Versuche auf Grund der bisherigen Funde Sicheres über den Lauf der zweiten Mauer auszusagen, hat man aufgeben müssen. Es ist möglich, daß die nordöstlich vom Jaffator ca. 60 m von ihm entfernt gefundenen Mauerreste[3] ihr zugehören, desgleichen diejenigen nordwestlich und nordöstlich unweit des Patriarchenteiches[4], sowie südlich[5] und südöstlich[6] der Grabeskirche. Dann kämen die heiligen Stätten in der Tat außerhalb der Stadtmauer zu liegen, die im Südosten der Grabeskirche einen Knick gemacht hätte und aus der westöstlichen in die südnördliche Richtung umgebogen wäre; die heiligen Stätten hätten in dem so entstandenen Winkel gelegen. Dazu würde gut stimmen, daß Zisternen in der Gegend der Grabeskirche möglicherweise an der Stelle eines alten Stadtgrabens liegen, der die zweite Mauer geschützt hätte; es ist jedenfalls bedeutsam, daß Burchard vom Berge Sion, ein Mann mit archäologischen Interessen und Kenntnissen, der Jerusalem 1283 besuchte und der offenbar mehr Reste der alten Stadt gesehen hat als wir Heutigen, diese Ansicht vertritt; freilich müßte noch durch Ausgrabungen nachgewiesen werden, daß die Linie nicht durch Felsen unterbrochen wird[7]. Zu diesem Lauf der zweiten Mauer würde sich weiter die von ihm mitgeteilte Überlieferung fügen, daß Jesus die Stadt durch das Jeschanator verlassen habe[8], das nordöstlich von der Grabeskirche am Chān ez-Zēt gesucht wird, wo noch heute eine alte Säule, die zum Tor gehört haben soll, gezeigt wird[9]. Golgotha würde dann etwa 100 m von dem Stadttor, durch das man Jesus nach dem Zug durch die belebteste Straße der Stadt hinausgeführt hätte, entfernt liegen, etwa an einem Wege, der außen an der Mauer entlang vom Jeschanator zum Herodespalast führte. Aber diese geringen und umstrittenen Funde von Resten genügen nicht, um den Lauf der zweiten Mauer sicher zu bestimmen. Bedeutsamer für die Feststellung des Laufes der zweiten Mauer als das bisher Gesagte ist die Tatsache, daß im Bereich der Grabeskirche andere Gräber gefunden worden sind[10]. Das deutet darauf hin, daß die Gegend außerhalb der zweiten Mauer gelegen haben muß; denn im Bereiche der bereits vor dem babylonischen Exil erbauten zweiten Mauer hat niemand zur Zeit Jesu begraben. Freilich — eine Möglichkeit bleibt noch, daß nämlich diese Gräber zwischen 70 und 134 n. Chr. (d. h. zwischen Zerstörung Jerusalems und Gründung von Aelia[11]) an-

1 Aus der Zahl der Türme der drei Mauern (Josephus bj 5 43 § 158) auf die Länge der zweiten Mauer zu schließen, ist nicht möglich, weil sich innerhalb von 1000 Jahren die Technik ändert und weil die Zahl der Türme außerdem von den zur Verfügung stehenden Geldern abhängt.

2 Vgl. zum folgenden: Vincent La deuxième enceinte de Jérusalem in: Revue biblique 11 (1902), 1 S. 31—57. Auf S. 33, 40, 43 ausgezeichnete Karten.

3 1886 bei städtischen Arbeiten in der Gegend des Jaffatores entdeckt.

4 1887 und 1893 von Schick entdeckt. 5 Im griechischen Teile des Muristan.

6 Unter der deutschen Erlöserkirche 1893 gefunden; die westöstlich laufenden Reste liegen fast genau in der Mittelachse der alten Kreuzfahrerkirche. — Östlich von der Grabeskirche hat der russische Palästinaverein 1882/1883 auf dem russischen Besitze ausgegraben im Norden der Erlöserkirche; die gefundenen Mauerreste dürften aber mit der zweiten Nordmauer Jerusalems nichts zu tun haben. — Weitere Reste will Burchard vom Berge Sion 1283 n. Chr. bei der porta iudiciaria nordöstlich der Grabeskirche gesehen haben (Rotermund Das Jerusalem des Burchard vom Berge Sion, ZDPV 351 [1912] S. 8ff.).

7 Ebenda. 'In den Bodenvertiefungen in und bei der Helena-Kapelle glaubt er einen Rest der alten natürlichen Befestigungslinie nachweisen zu können'.

8 Burchard vom Berge Sion (ZDPV 352 [1912] S. 61): Ad sinistram exeuntibus de porta veteri sive iudiciaria fuit Dominus transfixus. Altes Tor ist Übersetzung von Jeschanator.

9 Sie ist vielleicht der Rest eines alten Tetrapylon, Dalman Orte und Wege Jesu[3] S. 365.

10 S. u. S. 9.

11 Neuerdings hat Auerbach in Jeschurun 11, 1924, 3/4, S. 161—168 (Zur politischen Geschichte der Juden unter Kaiser Hadrian) im Anschluß an Isaak Halevy die übliche Ansetzung des Barkochba-Krieges 132—135 abgelehnt; er datiert ihn 126—133. Im wesentlichen sind folgendes seine Gründe: a) $2^1/_2$ Jahre habe die

gelegt worden sind. Aber das kommt kaum ernstlich in Frage. Da Jerusalem auch nach 70 bewohnt war, ist es so gut wie ausgeschlossen, daß man damals in dieser Gegend neue Gräber angelegt haben sollte. Es muß mithin als sehr wahrscheinlich gelten, daß die Grabeskirche außerhalb der zweiten Nordmauer der Zeit Jesu liegt, und daß mithin die in der Grabeskirche verehrten heiligen Stätten echt sind. Aber von Sicherheit kann nicht gesprochen werden.

III.

Es gibt noch einen anderen Weg, um Aufschluß über die Lage Golgothas und des Heiligen Grabes zu gewinnen, der bei der bisherigen wissenschaftlichen Erörterung über Gebühr zurückgetreten ist; das ist die Untersuchung der Geschichte Golgothas und des Heiligen Grabes bis auf Konstantin[1].

Daß man schon in früher Zeit eine Überlieferung über die Lage des Grabes besessen hat, das zeigen die Evangelien, wenn sie ausdrücklich berichten: „Maria aus Magdala und Maria des Jose(ph[2] Mutter[3]) sahen, wohin er gelegt worden war“.[4] Man hat also schon zur Zeit der Abfassung des Mk-Evangeliums Wert gelegt auf die Feststellung der ältesten Zeugen für die Lage des Grabes. Das wird aufs nachdrücklichste bestätigt durch das, was wir über jüdische Heiligengräber (Welis) der Zeit Jesu wissen. Es ist hier nicht der Ort, das umfangreiche Material über diese Gräber vorzulegen, die wir zur Zeit Jesu in ganz Palästina und außerhalb seiner Grenzen finden. Von el-Meschhad nordöstlich von Nazareth an, dem alten Gath ha-chepher, wo das Grab des Propheten Jona, des Sohnes Amittais[5], schon zur

„unbestrittene Herrschaft“ Barkochbas gedauert. Sanh 97[b] מלכות בן כוזבא שיתי שנים ומחצה (vgl. Sanh 93[b]). b) Davon trennt A. die Angabe, Bittir sei 3½ Jahre belagert worden, pTa'an 68[d]: שלש שנים ומחצה עשה אדריאנוס מקיף על ביתר. c) Dio Cassius (69 12) berichtet, daß der Aufstand nach einer Reise Hadrians durch Ägypten und Syrien ausbrach; diese Reise setzt A. 126 an. d) Da Hadrian den Krieg wahrscheinlich persönlich beendet habe (vgl. Dio Cassius 69 14), am 5. Mai 134 aber in Rom war, sei das Kriegsende Spätsommer 133 anzusetzen. Mithin habe der Krieg von 126 bis 133 gedauert. — Dagegen ist zu sagen: a) Daß die „2½ Jahre der Herrschaft Barkochbas“ die Zeit des Rückgangs der Macht und der Belagerung Bittirs nicht umfassen, ist nicht gesagt; lesen doch die besten Textzeugen des Sēder 'Olam: (Sch I 669) שנים ומחצה (!) בן כוזיבה שלש (!) מלחצה. b) Dann aber dürfen die angeblichen 3½ Jahre der Belagerung Bittirs nicht davon getrennt werden, zumal die Angabe keinesfalls wörtlich genommen werden kann. Wahrscheinlich umschreiben die 3½ Jahre die Gesamtdauer des Krieges. c) Eine Orientreise Hadrians nach 124 ist nur für 130 inschriftlich bezeugt. d) Da das Kriegsende in der Tat vor dem 1. Mai 134 liegen mag, ist der Barkochba-Krieg 131—134 anzusetzen. Das stimmt zu Dio Cassius (Krieg nach der Orientreise 130), zu den talmudischen Angaben (Krieg von 3½jähriger Dauer) und auch zu der Tatsache, daß wir nur für 2 Jahre Aufstandsmünzen haben. Freilich bleibt die Möglichkeit, daß das Kriegsende 135 war, weil der Titel imperator iterum erst 136 sicher für Hadrian nachweisbar ist (Sch I 697 Anm. 139).

1 Diesen Weg beschritt Schmaltz in seiner ausgezeichneten Untersuchung „Die drei 'mystischen' Christushöhlen der Geburt, der Jüngerweihe und des Grabes“ in: ZDPV Band 42 3—4 (1919).

2 Ἰωσῆς ist griechische Form von יוֹסֵי, der Kurzform von יוֹסֵף.

3 Μαρία ἡ Ἰωσῆτος (Mk 15 47) heißt an der Parallelstelle Mt 27 61 ἡ ἄλλη Μαρια; ebenso wird Μαρία ἡ Ἰακώβου des folgenden Mk-Verses (16 1) von Mt ἡ ἄλλη Μαρία genannt (Mt 28 1). Mithin handelt es sich um dieselbe Persönlichkeit, und zu den Genetiven von Mk 15 47 16 1 ist nicht 'Tochter', sondern 'Mutter' zu ergänzen. In der Tat begegnet Mk 15 40 (Mt 27 56) eine Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆτος μήτηρ, die mit der erwähnten Maria gleichzusetzen ist. Die Bezeichnung der Mutter nach dem ältesten Sohne ist noch heute im Orient ein üblicher Ehrenname; grammatisch ist dieser Genetiv der Zugehörigkeit durchaus gebräuchlich (Blass-Debrunner Neutest. Gramm.[5] § 162 3).

4 Mk 15 47 vgl. Mt 27 61 Lk 23 55.

5 2 Kön 14 25.

Zeit Jesu gezeigt wurde[1], zogen sich die Welis durch das ganze Land bis nach Hebron, wo nicht nur die berühmten Gräber[2] der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, sondern auch das Weli der elf Jakobssöhne[3] (außer Joseph)[4], sowie vielleicht Kalebs[5] und Abners[6] gezeigt wurde. Noch viel bedeutsamer als die Feststellung der Zahl der Heiligengräber und die Art der über ihnen errichteten Baulichkeiten ist die Ermittlung der mit ihnen zur Zeit Jesu verbundenen Vorstellungen[7]. Der Tote ist gegenwärtig gedacht, und zwar mit morgenländischer Lebhaftigkeit der Vorstellung; am Weli ist man seiner Fürbitte sicher — ist das Weli unbekannt, so hat man diese Gewißheit nicht; vor allem ist der Auferstehungsgedanke mit der Todesstätte des Heiligen verbunden. Gerade die Auferstehung Jesu aber und das Grab als „das erhabene und hochheilige Zeugnis der Auferstehung“[8] bildete von Anfang an[9] bis auf den heutigen Tag den Mittelpunkt des Kultus in der Grabeskirche. Das Material ist zwingend für die Annahme, daß Jesu Grab von den Christen schon in frühester Zeit als heilige Stätte ehrfürchtig gehütet worden ist.[10]

Aber bereits ein reichliches Jahrzehnt nach Jesu Tod scheint das Schicksal die heiligen Stätten zu bedrohen. Im Anfang seiner Regierung erweiterte nämlich König Agrippa I. (41—44 n. Chr.) Jerusalem durch den Bau einer dritten Nordmauer, deren Reste 1925 im Norden der heutigen Stadt aufgedeckt wurden. Er konnte den Bau freilich nicht vollenden, da Kaiser Claudius auf Anzeige des syrischen Statthalters C. Vibius Marsus die Fertigstellung verbot[11]; wenn aber Josephus sagt, es seien nur die Grundlagen der Mauer gelegt worden[12], so ist das kaum genau zu nehmen, da die Mauer bei Beginn des Aufstandes 66 n. Chr. nur

1 Hieronymus, Comm. in Jon. praef. (Eusebios Onomastikon ed. Klostermann S. 73 Anm. zu Z. 25 ff.). Geth quae est in Ofer ... in secundo Saphorim miliario, quae hodie appellatur Diocaesarea [= Sepphoris], euntibus Tiberiadem haud grandis est viculus, ubi et sepulcrum eius [des Jona] ostenditur. Quamquam alii iuxta Diospolim id est Lyddam eum et natum et sepultum velint, non intelligentes hoc quod additur Opher ad distinctionem aliarum Geth urbium pertinere, quae iuxta Eleutheropolim sive Diospolim hodie quoque monstrantur. Hieronymus kennt also drei Orte namens Geth, von denen zwei damals (395 n. Chr.) beanspruchten, das Jona-Grab zu besitzen. Derartige Doppeltraditionen erklären sich häufig daraus, daß die christliche Überlieferung ein Konkurrenz-Weli schuf, weil das ursprüngliche noch in jüdischer Hand war (Schlatter Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche, Gütersloh 1915, S. 76 Anm. 65). Jedenfalls wissen wir sicher, daß die jüdische, d. h. ältere Tradition Geth ha-chepher in Gubhabhta bei Sepphoris suchte (GenR 98); nach PredR 7 11 war der Ort drei Milien von Sepphoris entfernt, was genau auf das heutige el-Meschhad zutrifft; auch Hieronymus hat, wie wir sehen, hier das Jona-Grab gesucht. Wir werden daher in dem Jona-Grab bei Lydda eine christliche Schöpfung vermuten; die mohammedanische Überlieferung schuf ein drittes Jona-Grab in Halhul nördlich Hebron.

2 bj 4 9 7 § 532 und sonst sehr oft.

3 ant 2 8 2 § 199 u. ö.

4 Sein Weli lag bei Sichem.

5 Hieronymus ep. 108 11 (Migne PL 22 886); Anonymus des Petrus Diakonus (Geyer Itinera) 110 30 f.

6 Anonymus des Petrus Diakonus Geyer Itinera 111 3 Non longe vera ab Ebron est sepulchrum Abne filii Ner.

7 Als Beispiel vgl. unten die Hebroner Rekonstruktionstheophanie und die beiden Legitimationstheophanien von Nebi Musa.

8 Eusebios, Vita Constantini 3 28 (ed. Heikel 91), *τὸ σεμνὸν καὶ πανάγιον τῆς σωτηρίου ἀναστάσεως μαρτύριον.*

9 Man lese das in Eusebios' Vita Constantini 3 25 ff. nach!

10 Das Gegenteil ist für den, der „auch nur eine Ahnung von dem Wesen antiker, sei es hellenistischer, sei es orientalischer Volksfrömmigkeit hat“, „einfach undenkbar“, so urteilt mit vollem Rechte Schmaltz ZDPV 42 (1919) S. 135.

11 ant 19 7 2 § 326 f. vgl. bj 2 11 6 § 218 f.

12 bj 5 4 2 § 152.

„instand gesetzt" wird[1]. Jedenfalls wurde ein großes Gebiet, auf dem Gräber lagen, darunter das Grab Jesu, durch Agrippa I. zur Stadt gezogen; der neue Stadtteil hieß Bezetha[2]. Nun aber durften Gräber nicht in der Stadt angelegt werden, sondern mußten mindestens 50 Ellen (26,25 m) von der Stadt entfernt sein[3]. Wenn wiederholt berichtet wird, Jerusalem sei von Gräbern gereinigt worden, wobei man nur bezüglich der Gräber des Hauses Davids und desjenigen der Prophetin Hulda eine Ausnahme gemacht habe[4], so liegt der Schluß nahe, daß diese Reinigung im Zusammenhang mit dem Bau der dritten Nordmauer erfolgt sei. Danach müßte man annehmen, daß man damals auch das Grab Jesu beseitigt habe. Indes, dieser Schluß wäre gewagt. Man darf nicht übersehen, daß es sich um ein aus dem Felsen ausgehauenes Grab handelt, das sich nicht so einfach beseitigen läßt wie etwa ein gewöhnliches Erdgrab. Wir können ferner mit Sicherheit nachweisen, daß es in Bezetha bis 70 n. Chr. Gräber gegeben hat; es handelt sich um das Grabmal des Königs Alexander Jannaeus (104—78 v. Chr.) im Osten[5] und dasjenige seines zweiten Vorgängers Johannes Hyrcanus (135—105 v. Chr.) im Westen innerhalb von Bezetha[6]. Da beide Könige zugleich Hohepriester waren, hat es sich um Welis (Heiligengräber) — obwohl namentlich Alexander Jannaeus bei Lebzeiten keineswegs ein Heiliger war —, mindestens aber besonders angesehene Gräber, gehandelt. Auch die unter dem koptischen Kloster bei der Grabeskirche[7], also in nächster Nähe des Grabes Jesu, gefundene Grabanlage mit Bankgrab-Kammern dürfte der Zeit vor 70 angehören, ebenso die „Gräber des Joseph von Arimathia und des Nikodemus" genannte Grabanlage mit Schiebegräbern in der Westwand des über dem heiligen Grab errichteten Kuppelbaus. In diesem Zusammenhang fällt auf eine rabbinische Angabe neues Licht. Wir hören nämlich von zwei 'Abschnitten'[8] der Stadt, von denen der 'untere' zwar vor dem Exil geheiligt worden war, aber in den Augen der Strenggesetzlichen nicht die volle Heiligkeit der Stadt Jerusalem besaß, während der 'obere', erst in späterer Zeit zur Stadt hinzugezogene, in ihren Augen für unheilig galt[9]. Dieser obere Abschnitt (aram. biz'atha) ist der Abschnitt schlechthin, Bezetha, der Stadtteil zwischen 2. und 3. Nordmauer, der durch den Mauerbau Agrippas der Stadt einverleibt worden war; der untere Abschnitt kann nur der „Vorstadt" genannte[10] Stadtteil zwischen der 1. und 2. Nordmauer sein, der bereits seit vorexilischer Zeit zu Jerusalem gehörte. Die Unheiligkeit des oberen Abschnitts, also

1 bj **2** 221 § 648 *τό τε τεῖχος ἐπεσκεύαζον*. Auch nach Tac. hist. **5** 12 ist mehr als die Grundlage von Agrippa gebaut worden: Per avaritiam Claudianorum temporum empto iure muniendi struxere muros in pace tamquam ad bellum. Vgl. ferner die Pracht der Türme bj **5** 43 § 156 ff.

2 **2** 155 § 328; 194 § 530; **5** 42 § 149. 151; 58 § 246. Von aramäischem biz'athā = Stück, Teil [der Stadt].

3 BB 29; besonders für Jerusalem vgl. BQ 82b; Tos Neg 62. — Begräbnis außerhalb der Stadt Lk 712 Jo 1130.

4 Tos Neg 62; Tos BB 111; Aboth RN 35; pNazir 57d (Gräber der Söhne Davids und der Söhne Huldas); weiteres Material bei A Buechler La pureté lévitique de Jérusalem et les tombeaux des prophètes, Revue des études juives tome LXII S. 201 ff., LXIII S. 30 ff. Paris 1911/2. — Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I, Paris 1867, S. 26 f. denkt an die Zeit Esras, was ferner liegt; auch wenn es stimmt, muß angenommen werden, daß im Zusammenhang mit dem Bau der 3. Nordmauer die Zulässigkeit von Gräbern innerhalb der Stadt erneut erörtert worden ist.

5 bj **5** 73 § 304.

6 bj **5** 62 § 259; 73 § 304; 92 § 356; 114 § 468; **6** 210 § 169.

7 Unmittelbar nördlich von dem sog. Gefängnis Christi.

8 biç'în (TosSanh 34 Šebu 16a), biççîm (pSanh 19b) = Teich, Sumpfstelle; man hat also die Bedeutung des Wortes Bezetha, die noch Josephus kannte (bj **5** 42 § 151 *καινὴ λέγοιτ' ἂν πόλις*), nicht mehr gewußt. Šebu 16a verlegt die beiden „Teiche" sogar auf den Ölberg!

9 Tos Sanh 34; Šebu 16a; pSanh 19b (die Texte weichen in Einzelheiten ab).

10 *τὸ προάστειον* ant **14** 134 § 339; **15** 115 § 410; bj **1** 133 § 253.

Bezethas, begründeten die Gelehrten damit, daß dort der „Schandfleck" Jerusalems war und die Stadt von dorther erobert werden konnte. Was ist der Schandfleck? Es ist sehr wohl möglich, daß sich die Bezeichnung auf in Bezetha befindliche, mithin Leichenunreinheit bewirkende Gräber bezogen hat; dann hätten wir einen weiteren Beleg für Gräber in dem zwischen der 2. und 3. Nordmauer Jerusalems gelegenen Stadtteil. Jedenfalls, auch wenn man von diesem Beleg absieht, es steht fest, daß es zwischen 44 und 70 in Bezetha, wo auch das Grab Jesu lag, Gräber gegeben hat. Es wird sich teils um Felsengräber, teils um Gräber besonders verehrter Toter (Welis) gehandelt haben; für Jesu Grab traf beides zu und auch ein Christenfeind wie Agrippa I. würde es kaum anzutasten gewagt haben. Somit ist nicht anzunehmen, daß die Überlieferung der christlichen Gemeinde über die Lage Golgothas und des heiligen Grabes durch die Einbeziehung Bezethas in den Stadtbereich gefährdet worden ist. Zudem muß bedacht werden[1], daß alte Ortsbezeichnungen wie Golgotha doch nicht Sonderbesitz der Christen waren, sondern Gemeingut der Bevölkerung, das durch den Mauerbau nicht berührt wurde. Vor allem aber ist ernstlich für diese Zeit mit christlichem Kultus an den heiligen Stätten zu rechnen. Die überragende Bedeutung Jerusalems und der Urgemeinde innerhalb der ältesten Christenheit, die Zahlungen der Heidenchristenheit an die Jerusalemer Gemeinde nach Analogie der jüdischen Tempelsteuer[2], die bereits mit Paulus einsetzenden Jerusalempilgerfahrten[3], die außerordentlich genaue Ortskenntnis aller vier Evangelisten über die heiligen Stätten der Passionsgeschichte, die bereits in den Tagen der Abfassung des Matthäusevangeliums mit Jesu Tod und Golgotha verknüpften Legenden vom Zerreißen der Felsen und dem Auferstehen vieler Toten[4], die in gleicher Zeit unter den Juden verbreiteten Gerüchte über die Auferstehung und das Grab[5] — alle diese Tatsachen finden mit christlichem Kultus an den heiligen Stätten ihre einleuchtendste Erklärung.[6]

Aber die Ereignisse des großen Aufstandes gegen die Römer (66—70) scheinen die Überlieferung abzuschneiden. Die christliche Gemeinde Jerusalems flieht noch vor der Umzingelung der Stadt durch die Römer nach Pella in Peräa[7], zum kleinen Teil vielleicht auch nach Kochaba in der Basanitis[8]; die heiligen Stätten der Christenheit sind vielleicht schon beim Angriff des Titus auf die 2. Mauer[9], mindestens aber bei der völligen Schleifung der

1 Dalman Orte und Wege Jesu[3], 1924 S. 401.

2 Holl Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde. Berlin 1921. SBA.

3 Wenn Paulus auf der sog. zweiten (AG 18$_{21}$, β-Text) und auf der dritten Missionsreise (20$_{16}$) unbedingt zu Pfingsten in Jerusalem sein will, so beabsichtigt er, die Pfingstfeier der Urgemeinde, die gewiß ihre eigene Feier gehabt hat, mitzufeiern. Man tut Paulus und den Vertretern der heidenchristlichen Gemeinden (AG 20$_{4-5}$) Unrecht, wenn man ihre Jerusalemfahrten nur als diplomatische Missionen auffaßt.

4 Mt 27$_{51-53}$. 5 28$_{12-15}$.

6 Warum hören wir nicht Genaueres? Mit allem Vorbehalt sei darauf hingewiesen, daß die Arkandisziplin im NT eine viel größere Rolle spielt, als gemeinhin zugestanden wird. Sie liegt nicht nur in der Offb und etwa den von den Sakramenten handelnden Stellen der AG vor, sondern ist gelegentlich schon von Jesus selbst seinen Jüngern auferlegt worden. Wie sehr die Jerusalemer Gemeinde Anlaß zur Vorsicht hatte, zeigt ihr gespanntes Verhältnis zur Synagoge (AG 4—5. 6—8. 9. 12. 1 Thess 2$_{14-15}$. Die Ermordung des Jakobus. Die Flucht nach Pella. Offb 11$_{7-11}$. Die Denuntiationen unter Domitian Eusebios he 3 19. Die Verfolgung unter Barkochba. Vor allem vgl. die scharfen Äußerungen der Rabbinen des ersten Jahrhunderts über die Judenchristen, Schlatter Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130, Gütersloh 1898).

7 Eusebios (ed. Schwarz 80—81) he 3 5$_{2-3}$; Epiphanius, Bischof von Salamis, Adv. haer. 29$_7$ 30$_2$ (ed. Dindorf II 87; 91; abgefaßt 374—377); De mens. et pond. 15 (ed. Dindorf IV 18; abgefaßt 392).

8 Epiphanius, Adv. haer. 29$_7$; 30$_2$. 9 Josephus bj 5 7$_3$—8$_2$ § 303—347.

Stadt, die dem Erdboden gleichgemacht wurde[1], zerstört worden; und überdies lag Jerusalem bis zum Barkochbaaufstand (131 n. Chr.)[2] als Trümmerhaufen da. Hier mußte vollends die Überlieferung abbrechen. Aber, wie zuerst die Arbeiten Schlatters[3] gezeigt haben, und wie jetzt als allgemein anerkannt gelten kann: Jerusalem war zwischen 70 und 132 eine bewohnte Stadt mit starker römischer Besatzung, heidnischen Ansiedlern, einer jüdischen und christlichen Gemeinde. Daraus geht hervor, daß die Nachrichten über die Schleifung der Stadt maßlose Übertreibungen sind; Josephus übertreibt, wie so oft, zum Ruhme der Römer, und die Christenheit der Großkirche mußte Wert legen auf starke Betonung der Zerstörung Jerusalems als erwünschtes Beweismittel für das Gottesgericht an den Juden und ihre Verwerfung[4], zugleich als Beleg für die Erfüllung der Weissagungen Jesu über Jerusalem[5]. Die Nachrichten über die völlige Vernichtung der Stadt sind daher mit größter Vorsicht aufzunehmen; überdies kann man ein Felsengrab nur schwer zerstören, wie die vier Grabmäler[6] im Kidrontale zeigen, die sich aus der Zeit vor 70 n. Chr. bis auf den heutigen Tag erhalten haben. Was endlich die Flucht der christlichen Gemeinde Jerusalems nach Pella anlangt, so fällt sie deshalb nicht so sehr ins Gewicht, weil ein Teil von ihr nach Beendigung des Krieges wieder in die heilige Stadt zurückgekehrt ist[7]. So dürften sich kaum zwingende Gründe für die Annahme des Abbrechens der Überlieferung über die christlichen heiligen Stätten mit der Zerstörung Jerusalems beibringen lassen. Wohl aber ist darauf hinzuweisen, wie groß die Zahl der Welis ist, deren Überlieferung die Katastrophe von 70 überdauert hat. Was insbesondere Jerusalemer Welis anlangt, so muß auf die eben genannten vier Grabmäler im Kidrontale verwiesen werden[8]; ferner behauptet die arabische Version der um 550 verfaßten syrischen Spelunca Thesaurorum[9], daß das Weli des Propheten Jeremias das einzige Gebäude Jerusalems gewesen sei, das die letzte Zerstörung der Stadt überdauert habe[10] und Hegesipp berichtet von dem etwa 62 n. Chr. ermordeten Herrenbruder Jakobus: „Sie begruben ihn an Ort und Stelle neben dem Tempel, und sein Grabmal steht noch neben dem Tempel“[11]. Auch das Jakobusweli und angeblich das Jeremiasweli haben also die Titusbelagerung und die Eroberung Jerusalems

---

1 bj 7 1 1 § 1—3; ausgenommen blieben nach Josephus die drei Türme des Herodespalastes und ein Teil der westlichen Stadtmauer.

2 s. S. 6 Anm. 11 zur Chronologie.

3 Die Tage Trajans und Hadrians, Gütersloh 1897; Die Kirche Jerusalems von 70—130, Gütersloh 1898.

4 z. B. Tertullian, Adv. Jud. 13; Eusebios, Vita Constantini III 33 u. ö.

5 Eusebios he 3 5 4 (Schwarz 81) sieht in der Zerstörung des Tempels durch den Brand die Erfüllung von Mt 24 15; Mk 13 14. Er folgt darin Lk, der das Jesuswort im Sinne der Ereignisse des Jahres 70 umgestaltet hat (21 20).

6 sog. Absalomsgrab, Jakobshöhle, und Pyramide des Zacharias sowie das 1924 wieder bloßgelegte Josaphatgrab. — Pausanias, Arcadica VIII 16 sah Reste des Grabmals der Helena von Adiabene.

7 Epiphanius, De mens. et pond. 14/15 (ed. Dindorf IV 17 f.) . . *ἦσαν γὰρ ὑποστρέψαντες ἀπὸ Πέλλης τῆς πόλεως εἰς Ἱερουσαλήμ*, vgl. adv. haer. 29 7 (ed. Dindorf III 87 f.). Er erwähnt das Kirchlein auf dem Zion und berichtet, daß die Gemeinde klein war. Nach Eus., dem 3 5 10 8 Heikel 131 hat es sich sogar um eine sehr große Gemeinde gehandelt *μεγίστη τις ἦν ἐκκλησία Χριστοῦ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ὑπὸ Ἰουδαίων συγκροτουμένη μεχρὶ τῶν χρόνων τῆς κατ᾽ Ἀδριανὸν πολιορκίας.*

8 Zum Welicharakter dieser Grabmäler vgl. z. B. die Notiz des Pilgers von Bordeaux vom Jahre 333 (Geyer, Itinera 23 10 ff.) Inde [Stelle, wo Jesus verraten wurde] non longe quasi ad lapidem missum sunt monumenta duo monubiles mirae pulchritudinis facta: in unum positus est Isaias propheta, qui est vere monolitus, et in alio Ezechias, rex Iudaeorum.

9 ed. Bezold, Leipzig 1888, S. 205.

10 Götze Die Schatzhöhle, Heidelberg 1922, S. 79.

11 Eus. he 2 23 18 Schwarz 70 *καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐπὶ τῷ τόπῳ παρὰ τῷ ναῷ, καὶ ἔτι αὐτοῦ ἡ στήλη μένει παρὰ τῷ ναῷ.*

durch die Römer im Barkochbaaufstande überdauert; das erstere hat 175 n. Chr. noch gestanden. Vor allem aber ist von größter Bedeutung, daß das David-Salomo-Grabmal, über dessen Eingang Herodes der Große ein kostbares Denkmal hatte errichten lassen[1], bekannt und erhalten geblieben ist. Dio Cassius berichtet nämlich, daß der Einsturz dieses Grabmals vor dem Hadrians-Aufstand den Juden als böses Omen die Niederlage angekündigt habe[2]. Es besteht nicht der geringste Grund, dem Grab Christi ein anderes Schicksal zuzusprechen und es mit der Tituszerstörung in Vergessenheit geraten zu lassen, um so weniger, als uns die christlichen Schriftsteller des Gegenteiles versichern[3]. Diese Erwägungen finden ihre Bestätigung durch den christlichen Kultus an den heiligen Stätten; sein Vorhandensein ist aus der Errichtung des heidnischen Heiligtums unter Hadrian zu schließen; diese wäre kaum erfolgt ohne vorhergehende auffällige Verehrung der heiligen Stätten durch die Christen[4].

In einen neuen Zeitabschnitt in der Geschichte Golgothas und des heiligen Grabes treten wir mit dem Barkochbaaufstande (131—134)[5]. Damals mußte Jerusalem von den Römern erobert werden und wurde in eine römische Kolonie Aelia Capitolina verwandelt. Noch unter Hadrian († 138)[6] wurde an der Stätte der heiligsten Erinnerungen der Christenheit ein heidnischer Tempel errichtet[7].

Die übereinstimmende Nachricht sämtlicher christlichen Schriftsteller, daß die Römer diese Maßnahme in der Absicht unternommen hätten, das christliche Heiligtum zu entweihen, ist wiederholt[8] in Zweifel gezogen worden. Es wird verwiesen auf den Brief Hadrians an Minucius Fundanus, Statthalter von Asia[9], worin Hadrian die Vorschriften Trajans über das Verfahren gegen Christen insofern mildert, als falsche Anklagen gegen sie mit Strafe belegt werden. Mithin, so schließt man, könne man Hadrian nicht die Entweihung von Grab und Golgotha zutrauen. Aber bei diesem Schluß übersieht man, daß auch für Hadrian das Christentum zu den in seinem Briefe genannten gesetzwidrigen und strafbaren Dingen gehört[10]. Ferner gilt es zu bedenken, daß die christliche Gemeinde Jerusalems bis 134 überwiegend, wenn nicht ausschließlich, judenchristlich war, also in gleicher Weise wie Juden, Araber, Samaritaner unter das Hadriansche Beschneidungsverbot[11] fiel und bei der damals herrschenden

---

1 ant 16 71 § 182 (§ 181: David und Salomo haben eine gemeinsame Grabstätte).
2 Dio Cassius, Historia Romana 6914.
3 s. u. die Zeugnisse über Errichtung des heidnischen Heiligtumes an der heiligen Stätte.
4 Socrates († nach 439) he 117 PG 67 117—121 *οἱ μὲν τὰ τοῦ Χριστοῦ φρονοῦντες μετὰ τὸν καιρὸν τοῦ πάθους ἐτίμων τὸ μνῆμα· οἱ δὲ φεύγοντες τὰ τοῦ Χριστοῦ . . . ἐπέστησαν ἄγαλμα.* Sozomenos († ca. 450) he 21 (Hussey, 1860 I 101 f.) *οἱ γὰρ πάλαι τὴν ἐκκλησίαν διώξαντες Ἕλληνες ἔτι φύεσθαι ἀρχομένην τὴν θρησκείαν . . . σπουδάσαντες ἐκτεμεῖν . . .* Der Mönch Alexander von Salamis (um 550), De inventione crucis, Migne PG 873 4045: *Μαθόντες δὲ ἐκ παραδόσεως οἱ πιστοὶ* [nämlich die im heidnischen Jerusalem neu angesiedelten Heidenchristen] *τὸν τόπον τοῦ ἁγίου Γολγοθᾶ κεχωσμένον ἔτι καὶ ἀφανῆ τυγχάνοντα, ἐρχόμενοι καθ' ἡμέραν σεβασμίως προσεκύνουν· ὅπερ θεωροῦντες οἱ εἰδωλολάτραι . . . ᾠκοδόμησαν ἐκεῖσε ναὸν τῷ ἀγάλματι τῆς ἀκαθάρτου δαίμονος Ἀφροδίτης.*
5 Zur Chronologie s. S. 6 Anm. 11.
6 Hieronymus, ep. 58 an Paulinus von Nola (Migne PL 22581); Paulinus von Nola (ca. 402) ep. 31 an Severus (Migne PL 6326); der Mönch Alexander von Salamis (um 550), De invent. crucis (Migne PG 873 4045).
7 Ältester Bericht bei Eusebios, Vita Constantini 325 ff., bald nach Konstantins Tode (22. Mai 337) und sicher vor 340 (Todesjahr des Eusebios) verfaßt.
8 Zuletzt von Mickley Die Konstantin-Kirchen im heiligen Lande (Das Land der Bibel, Band IV, Heft 3 – 4) Leipzig 1923, S. 36.
9 Eusebios he 4 9 Schwarz 133 f. = Justin apol. I 68; vgl. Melito von Sardes bei Eus. he 4 2610. Schwarz 163 f.
10 Eduard Meyer Ursprung und Anfänge des Christentums III, Berlin 1923, S. 562, Anm. 3.
11 Spartian, Vita Hadr. 142 und die talmudischen Quellen.

Erbitterung — obwohl selbst den messianischen König Barkochba ablehnend und, nach Justins Aussage, von ihm verfolgt[1] — das Schicksal der Juden hat teilen müssen[2]. Entscheidend aber für die Glaubwürdigkeit der Nachricht von der Profanation des Christen-Heiligtums ist die Tatsache, daß die Römer damals nachweislich eine Reihe von Heiligtümern Palästinas durch eigene Kultstätten entweiht haben. An der Stelle des jüdischen Tempels wurde wahrscheinlich ein Tempel des Jupiter Capitolinus gebaut[3]. Besonders getroffen wurde das jüdische Empfinden[4] durch die zwei Statuen[5], die dabei aufgestellt wurden und zwar offenbar beide an der Stelle des Allerheiligsten, nach Hieronymus eine Reiterstatue Hadrians und ein Jupiterbild[6]; vielleicht hat es sich aber um ein Standbild der Dioskuren gehandelt[7]. Auch bei den übrigen Bauten der Römer in Jerusalem[8] ist zu fragen, ob nicht Stellen gewählt wurden, die die Juden heilig hielten. Es wird z. B. nicht Zufall sein, daß über dem Siloahteich, dessen Wasser den Juden für besonders reinheitsspendend und für heilkräftig galt und beim Ritus der Wasserspende am Laubhüttenfest verwendet wurde, ein Tetranymphon errichtet wurde, und auch in den beiden öffentlichen Bädern der Römer werden wir — schon in Anbetracht der Wasserverhältnisse Jerusalems, die Neuanlagen sehr erschweren — ehemalige jüdische Reinigungsstätten sehen müssen. Eine weitere heilige Stätte der Juden, die unter Hadrian einen heidnischen Kultus erhielt, war die Terebinthe Mamre, von der die Juden glaubten, daß ihr Alter bis zur Weltschöpfung zurückreiche[9]. Schon die Nachricht, daß der bei der Terebinthe stattfindende Markt bei den Juden besonders verabscheut war[10], weist auf heidnischen Gottesdienst. In der Tat wissen wir, daß Hadrian ein jährlich im Sommer gefeiertes Fest dort

1 Justin apol. 1 31 6 *Καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γεγενημένῳ Ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Βαρχωχέβας . . . . Χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δεινάς, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι.* Petrusapok. 2 (Verfolgungen der Christen durch einen jüdischen Pseudo-Messias). Weiteres Material Schürer I 685, Anm. 109. Daß Barkochba den Versuch gemacht hat, die Christen Palästinas auf seine Seite zu zwingen, ist daher glaubhaft.

2 Siehe unten. — Eus. he 4 6 4 Schwarz 128 berichtet ausdrücklich, daß sich die christliche Gemeinde seit 135 aus Heidenchristen zusammensetzte, vorher war sie judenchristlich (s. o. S. 11 Anm. 7).

3 Dio Cassius, Hist. Rom. 69 12: *ἐς τὸν τοῦ ναοῦ τοῦ θεοῦ τόπον ναὸν τῷ Διὶ ἕτερον ἀντεγείραντος* (näml. Hadrian), *πόλεμος . . . ἐκινήθη.* Dio Cassius verlegt den Tempelbau in die Zeit vor Beginn des Aufstandes. Chronikon paschale (nach 600 verfaßt), Migne PG 92 613: *καὶ καθελὼν τὸν ναὸν τῶν Ἰουδαίων τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις ἔκτισε τὰ δύο δημόσια καὶ τὸ θέατρον καὶ τὸ τρικάμαρον καὶ τὸ τετράνυμφον καὶ τὸ δωδεκάπυλον τὸ πρὶν ὀνομαζόμενον Ἀναβαθμοὶ καὶ τὴν κόδραν.*

4 Der 17. Tamuz, an dem das Götzenbild aufgestellt worden sein soll, ist Trauertag (Taʿan 4 6 pTaʿan 68ᶜ).

5 Pilger von Bordeaux (IH 22 4-5) Sunt ibi et statuae duae Adriani [wohl: von Hadrian aufgestellt]. bTaʿan 28ᵇ: „Raba [† 352] hat gesagt: Zwei [Götzenbilder] waren es, und es fiel eines auf das andere und brach ihm eine Hand ab, und es fand sich, daß auf ihr stand: Du wolltest das [Tempel-]Haus zerstören; deshalb habe ich an deiner Hand Vergeltung geübt."

6 Hieronymus, Comm. in Is 2 9: ubi quondam erat templum et religio dei, ibi Hadriani statua et Jovis idolum collocatum est; Comm. in Mt 24 15: de Hadriani equestri statua quae in ipso sancto sanctorum loco usque in praesentem diem stetit. Alexander von Salamis (um 550), De inventione crucis, PG 87, 3 4045: *στήλην τῷ αὐτοκράτορι* [Hadrian] *ἵδρυσαν.*

7 Hippolyt erwähnt in einem syrisch erhaltenen Fragment zu Mt 24 15 ff. ein „Götzenbild namens Kore", das „jene Legion, welche Trajanus Quintus, ein römischer Befehlshaber, hinstellte", im Tempel errichtet habe (Sch I 700 Anm. 151). Vielleicht löst sich das Rätsel, das diese Worte darstellen, so, daß mit dem 'Götzenbild namens Kore' die Dioskuren, die durch Münzen als Gottheiten von Aelia gesichert sind, gemeint sind. Dann hat es sich möglicherweise überhaupt nur um ein Standbild mit zwei Göttergestalten gehandelt, wozu besonders die talmudische Stelle in Anm. 5 gut passen würde.

8 S. Anm. 3. 9 bj 4 9 7 § 533.

10 pʿAZ 39ᵈ: der Jahrmarkt bei der Terebinthe (jᵉrīdhā šel buṭnā) ist streng verboten (Schlatter Die Tage Trajans und Hadrians, Gütersloh 1897 S. 29 Anm. 1).

gestiftet hat[1] und daß bei der Terebinthe ein ständiger Opferdienst stattgefunden hat[2]. Auch die Höhle, in der die Christen die Stätte der Geburt Jesu zeigten[3], gehört zu den unter Hadrian[4] mit heidnischem Kulte versehenen Heiligtümern; es wurde hier Adoniskult eingerichtet: an Stelle des Kyrios Jesus setzte man mit voller Absicht den Kyrios Adonis[5].

Hier muß weiter ausgeholt werden. Man[6] hat nämlich bezweifelt, daß es sich bei der Höhle von Bethlehem um eine ursprünglich christliche heilige Stätte handele und hat behauptet, sie sei vielmehr ursprünglich eine Adonis-Höhle gewesen, mit der die Kirche erst nachträglich, etwa im 3. Jahrhundert[7], die Überlieferung von der Geburt Jesu verbunden habe. Nun könnte in der Tat auffällig erscheinen, daß nach dem Berichte der aquitanischen Pilgerin um 385 in Jerusalem die Sitte bestand, daß am Tage vor Himmelfahrt spät abends der Klerus, mit dem Bischof an der Spitze, gemeinsam mit der Gemeinde nach Bethlehem zog,

---

1 Chronikon paschale PG 92613 *Ἀδριανὸς . . . . ἀπελθὼν εἰς τὴν λεγομένην Τερέβινθον προέστησεν πανήγυριν;* Hieronymus, Comm. in Sach 115 PL 251500f. berichtet vom Gefangenenverkauf nach dem Siege Hadrians in tabernaculo Abrahae, ubi nunc per annos singulos mercatus celeberrimus exercetur, ders., Comm. in Jer 3115.

2 Eusebios, Vita Constantini III 51—53, Demonstr. evang. V 97, Onomastikon (Klostermann) 612-14, 761-3; Hieronymus, De situ et nominibus loc. hebr. (Klostermann) 718-22, 771-5. — Sozomenos, he (Hussey, Oxonii, 1860) 24 S. 117 gibt eine eingehende Beschreibung des zu seiner Zeit von Christen, Heiden und Juden gemeinsam begangenen Festes bei der Terebinthe: . . . *τιμῶσι τοῦτον τὸν χῶρον, οἱ μὲν εὐχόμενοι τῷ πάντων Θεῷ, οἱ δὲ τοὺς ἀγγέλους ἐπικαλούμενοι. καὶ οἶνον σπένδοντες, καὶ λίβανον θύοντες ἢ βοῦν ἢ τράγον ἢ πρόβατον ἢ ἀλεκτρύονα . . . . Νόμῳ γὰρ Ἑλληνικῷ οἱ μὲν λύχνους ἡμμένους ἐνθάδε* [in den dortigen Brunnen] *ἐτίθησαν, οἱ δὲ οἶνον ἐπέχεον ἢ πόπανα ἔρριπτον· ἄλλοι δὲ νομίσματα ἢ μύρα ἢ θυμιάματα.* — GFrenken Wunder und Taten der Heiligen, München 1925 S. 188, will in dem von dem Anonymus des Antoninus Martyr (IH 1794-8 ‖ 20921-25) beschriebenen Fest in Hebron das Fest an der Terebinthe wiederfinden: depositio Jacob et David in terra illa alio die de natale domini devotissime celebratur, ita ut ex omni terra illa Judaei conveniant . . . et incensa offerentes multa vel luminaria et munera dantes ad servientes ibidem. Aber wir wissen durch Sozomenos, daß das Fest an der Terebinthe im Sommer stattfand; bei dem am 26. Dezember stattfindenden Fest wird es sich daher um das Chanukkāfest handeln.

3 PE 181 191-2 204 213; Justin, Dial. cum Tryphone 78; Origenes, Contra Celsum I 51; Eusebios Vita Constantini III 41 u. ö.

4 Hieronymus ep. 583 ad Paulinum (CSEL 54531-32) Ab Adriani temporibus . . . Bethleem nunc nostram . . . lucus inumbrabat Thamuz, id est Adonidis; et in specu, ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur. Paulinus von Nola ep. 31 ad Severum (ca. 402, CSEL 29270) Hadrianus imperator . . . in loco passionis simulacrum Jovis consecravit, et Bethlehem Adonidis fano profanata est. — Aus den Worten des Origenes C. Celsum I 51 (Koetschau, Leipzig 1899) *δείκνυται τὸ ἐν Βηθλεὲμ σπήλαιον ἔνθα ἐγεννήθη, καὶ ἡ ἐν τῷ σπηλαίῳ φάτνη, ἔνθα ἐσπαργανώθη. καὶ τὸ δεικνύμενον τοῦτο διαβόητόν ἐστιν ἐν τοῖς τόποις καὶ παρὰ τοῖς τῆς πίστεως ἀλλοτρίοις, ὡς ἄρα ἐν τῷ σπηλαίῳ τούτῳ ὁ ὑπὸ Χριστιανῶν προσκυνούμενος καὶ θαυμαζόμενος γεγέννηται Ἰησοῦς* hat Schmaltz (ZDPV 42, 1919, S. 148) geschlossen, daß die Höhle damals noch in christlicher Hand gewesen sei und erst in der Zeit der decianischen Verfolgung in ein Adonisheiligtum verwandelt worden sei; indes fragt sich doch sehr, zumal angesichts des Zeugnisses des Hieronymus und Paulinus, ob nicht die Äußerung des Origenes, die Höhle sei auch bei den Heiden berühmt, einfach eine euphemistische Umschreibung für den Adoniskult ist.

5 GFrenken aaO. (s. Anm. 2) S. 189 meint, es habe sich um Verehrung des Dusares gehandelt; aber seine Erwägungen vermögen das Zeugnis eines Mannes wie Hieronymus, der in Bethlehem gelebt hat, nicht zu erschüttern.

6 Heisenberg Die Grabeskirche in Jerusalem, Leipzig 1908 S. 206: „Die Kirche hat die Geburt des Herrn in Bethlehem an einem Platze lokalisiert, der vorher als heilige Höhle des Adonis verehrt worden war"; Brückner Der sterbende und auferstehende Gottheiland, Tübingen 1908 S. 19; ADrews Die Christusmythe I, Jena 1909 S. 41 u. a. Dagegen die treffenden Nachweise von Schmaltz ZDPV 42, 140ff.

7 Heisenberg 211.

um dort in der Geburtskirche die Vigilien und am Donnerstage selbst die Messe zu feiern[1]. „Es gibt zu denken, daß die gesamte Feier der Entrückung Christi von der Erde gebunden war an den heiligen Raum, wo einst der frühe Tod des Adonis beklagt wurde", sagt Usener[2]. Hier könnte in der Tat Einfluß des Adoniskultes[3] auf den christlichen des 4. Jahrhunderts vorliegen. Aber in Wahrheit hat man in damaliger Zeit die Himmelfahrt am Nachmittage des Pfingstfestes gefeiert[4], und die genannte Feier an der Quadragesima, also 10 Tage vorher, in Bethlehem, muß einen anderen, uns nicht mehr bekannten Sinn gehabt haben[5]. Was im übrigen einen vorhadrianischen Adoniskult in Bethlehem anlangt, so ist dieser vor 70 n. Chr. in einer rein jüdischen Stadt schlechterdings undenkbar, zwischen 70 und 131 höchst unwahrscheinlich[6] — er könnte höchstens von einer römischen Truppe, die etwa dauernd in Bethlehem in Quartier gelegen hätte, eingerichtet worden sein; aber dafür liegt nicht der leiseste Anhalt vor. Nicht vor 134 ist also der Adoniskult in Bethlehem eingezogen, und damals war die christliche Überlieferung von der Geburt Jesu in der Höhle schon vorhanden. Das Protevangelium Jakobi[7] und Justin aus Flavia Neapolis (dem alten Sichem)[8] kennen sie nämlich bereits, und zwar besitzen schon diese beiden ältesten Berichte eine Vorstellung von der Lage. An der Bedeutung dieser Tatsache wird dadurch nichts geändert, daß die Angabe des außerhalb des heiligen Landes entstandenen Protevangeliums von derjenigen Justins abweicht[9]; die Angabe Justins[10], der als Palästinenser vielleicht die Stätte vom Augenschein kennt, paßt trefflich zu der Lage der Geburtskirche von Bethlehem. Er versteht nämlich Lk 2 7 (*διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι*) so, daß Joseph und Maria, die ja von Norden her kamen, erst vergeblich das Dorf nach einer Herberge durchsucht hätten, ehe sie in der Höhle in der Nähe von Bethlehem Zuflucht suchten[11]. Das führt in die Gegend der heutigen Geburtskirche, die außerhalb des alten Stadtbezirkes liegt; war doch der Ort bis zum Bau der Konstantinbasilika mit Eichen bewachsen[12]. Wenn die Kirche aber schon in den ersten Jahrzehnten des

1 Silvia (in Wahrheit ist die Äbtissin Aetheria aus Südgallien die Verfasserin) IH 93 8-15

2 Das Weihnachtsfest[2], Bonn 1911 S. 208, Anm. 31.

3 Lucian von Samosata, De Syria dea (d. h. über den Kult der Atargatis im syrischen Hierapolis) 6 sagt über den Adonisjubel in Byblos: *μετὰ δὲ τῇ ἑτέρᾳ ἡμέρῃ ζώειν τέ μιν μυθολογέουσι καὶ ἐς τὸν ἠέρα πέμπουσι.* Die Echtheit der Schrift wird jetzt weithin anerkannt, so von Nöldeke und Cumont (in: Cumont Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum[2], Berlin 1914 S. 248, Anm. 19) und Schmid (in: von Christs Geschichte der griechischen Literatur[5], München 1913 S. 560).

4 Silvia-Aetheria, Geyer Itinera 94 9ff.

5 Vgl. Heisenberg Grabeskirche und Apostelkirche I. Leipzig 1908 S. 86, Anm. 6.

6 Auch in dieser Zeit hatte Bethlehem jüdische Bevölkerung, vgl. die viel behandelte messianische Stelle pBer 5[a].

7 18 1 19 1-2 20 4 21 3. 8 Dial. cum Tryphone 78.

9 PE 17 2: 3 Meilen von Bethlehem. 17 3: (Von da) halbwegs. 18 1: daselbst eine Höhle. Also 1½ Meilen von Bethlehem liegt sie, was in die Gegend des Rachelgrabes führt, wohl mit der Absicht tieferer Symbolik, um Rachel und Maria gegenüberzustellen. Vom Protevg. ist abhängig Pseudo-Matthäus c. 13—14, ferner die Ortsangabe in der Geschichte Josephs des Zimmermanns c. 7: „in einer Höhle in der nächsten Nähe des Rachelgrabes", ebenso das arabische Kindheitsevangelium c. 2, wonach ebenfalls die Geburt vor dem Eintreffen in Bethlehem erfolgt sein soll.

10 Dial. c. Tryph. 78 *Γεννηθέντος δὲ τότε τοῦ παιδίου ἐν Βηθλεέμ, — ἐπειδὴ Ἰωσὴφ οὐκ εἶχεν ἐν τῇ κώμῃ ἐκείνῃ ποῦ καταλῦσαι, ἐν σπηλαίῳ τινὶ σύνεγγυς τῆς κώμης κατέλυσεν —· καὶ τότε αὐτῶν ὄντων ἐκεῖ ἐτετόκει ἡ Μαρία τὸν Χριστὸν καὶ ἐν φάτνῃ αὐτὸν ἐτεθείκει.*

11 Justin sucht also die Stätte außerhalb Bethlehems (*σύνεγγυς τῆς κώμης*); die ersten Worte *ἐν Βηθλεέμ* denken nicht etwa im Widerspruch hierzu an den inneren Ort, sondern zitieren lediglich Mt 2 1.

12 Cyrill von Jerusalem, Cat. 12 20.

2. Jahrhunderts eine bestimmte Ortsüberlieferung über die Geburtshöhle hat, so kann diese nicht aus dem Adoniskult erwachsen sein.

In der Tat ist es auch unschwer zu erklären, wie die Überlieferung von der Geburt Jesu in der Höhle innerhalb der christlichen Gemeinde entstand. Es ist zunächst daran zu erinnern, daß es zum Stil der Errettererwartung der Zeit gehörte, daß der Held von geheimnisvoller Herkunft ist[1]; deshalb verlegt man vielfach seine Geburt in eine Höhle. So wird Zeus in einer Höhle auf Kreta geboren, in die seine Mutter Rhea vor Kronos geflohen war. Höhlengeburt wird weiter von Hermes und Dionysos berichtet[2]; bei der Lichterprozession anläßlich der Geburt des Aion durch Kore in den Koreien von Alexandria, Petra, Elusa wurde das Götterbild aus der Krypta heraufgeholt und eine feierliche Prozession veranstaltet[3], und wenn Justin die Abhaltung der Mithrasmysterien in Höhlen als teuflische Verhöhnung der Geburt Jesu in der Höhle bezeichnet[4], so hat ihm vielleicht eine uns unbekannte Kultsage von der Geburt des Mithras in einer Höhle vorgeschwebt[5]. In die Reihe dieser Geburtshöhlen würde die Bethlehem-Höhle zu stellen sein; den Anknüpfungspunkt hätte die Septuagintafassung von Jes 33 16 geboten, auf die sich schon Justin beruft[6], wo von dem Gerechten die Rede ist, der in der hochgelegenen Höhle eines festen Felsens wohnen wird[7]. Wie stark das Christentum in der Welt der heiligen Höhlen lebte, zeigt die große Zahl heiliger christlicher Höhlen Palästinas. Schon bald nach 150 kennen die Johannes-Akten[8] die „mystische Höhle" auf dem Ölberg, in der Christus seine Anhänger in die geheimen Mysterien eingeweiht haben soll. Bald finden sich andere Höhlen: das Grab Jesu wird als Höhle bezeichnet[9]; das in der Zeit zwischen Hadrian und Konstantin entstandene Davidsgrab in Bethlehem war eine, offenbar unterirdische, Höhle[10]; Gleiches gilt von der Makhpelahöhle[11]; 333 wird auf dem Tempelplatz die crepta, ubi Salomon daemones torquebat, gezeigt[12]; Paula und Eustochium (386) erwähnen die heiligen Höhlen, in denen die Propheten Zuflucht fanden[13]; zuerst 530 begegnet die Gethsemane-Höhle der Fußwaschung und des Mahles Jesu mit den Jüngern, später als die Stätte des Verrates verehrt[14]; ferner taucht die Höhle am Jordan auf, die das Begräbnis-Kopftuch

1 AJeremias Babylonisches im Neuen Testament, Leipzig 1905 S. 28ff. HGreßmann Das Weihnachtsevangelium, Göttingen 1914 S. 28ff.

2 Von letzterem wurden Geburtshöhlen bei Prasiai, in Euboia und auf Naxos gezeigt; nach anderer Fassung der Erzählung wurde er in einer Höhle ausgesetzt oder aufgezogen.

3 Epiphanius, Adv. haer. 51 22 ed. Dindorf II 483 12ff. 4 Dial. c. Tryph. 78.

5 Zahn Neue kirchliche Zeitschrift 1921 S. 680. Man denke an die große Rolle der Höhle in Mithras-Sage und -Kult.

6 Dial. c. Tryph. 70. 78.

7 *οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς.* So erklärt die Entstehung der Höhlentradition z. B Kastner Der hlg. Stall zu Bethlehem in: Theologische Quartalschrift 95 (1913) S. 242.

8 97. Da die Johannes-Akten bereits in den Petrus-, Andreas- und Thomas-Akten benutzt sind, gehören sie in ihrem ursprünglichen Bestand sicher in das zweite Jahrhundert. — Die Ölberghöhle kennen ferner der Pilger von Bordeaux (IH 23 14 ff.); Eusebios, Vita Constantini 3 43, Demonstr. evang. 6 18 23; Silvia-Aetheria (IH 84 30 f. u. ö.); Theodosius (IH 145 3 ff.); Anonymus des Petrus Diakonus (IH 109 15 f.) u. a.

9 Eusebios, Vita Constantini 3 26 ff.; Pilger von Bordeaux (IH 22 25) u. ö..

10 Derselbe (IH 25 6) in ipsa cripta ad latus deorsum descendentibus; er besucht in Bethanien die cripta, ubi Lazarus positus fuit (IH 23 19).

11 Der Bordeaux-Pilger besuchte sie (IH 25 15-17). 12 IH 21 8-9.

13 Ep. ad Marcellam 46 13 CSEL 54 344: ... ingredi speluncas, in quibus persecutionis et famis tempore prophetarum agmina sunt nutrita. Vgl. Anonymus des Petrus Diakonus IH 114 1 ff.

14 Theodosius IH 142 15 ff.; als Verratsstätte erscheint die Höhle erst im Typikon der Anastasis (8.—9. Jahrhundert, das Osterritual der Grabeskirche enthaltend) und bei dem Mönche Bernhard (865); heute gilt die Höhle als Stätte der Todesangst Jesu.

Jesu enthält[1], bald darauf die Höhle des ersten Nachtquartiers der heimziehenden Weisen aus dem Morgenlande unterhalb von Dēr Dōsi[2] und die Höhle, in der Jesus den Täufer jenseits des Jordans besuchte[3]; beim Neubau der Grabeskirche 626 entsteht am Fuße von Golgotha die Höhle des Adams-Grabes[4]. Die Geburtshöhle von Bethlehem gehört für unsere Kenntnis an die Spitze der christlichen heiligen Höhlen. Indes, es erheben sich Bedenken dagegen, die Lokalisierung der Geburt Jesu in der Bethlehemhöhle aus dem Stil der Erretterer-wartung herzuleiten. Die angeführten Beispiele für die Geburt des Erlösers in der Höhle gehörten der hellenistischen Welt an. Als freie Schöpfung der heidenchristl. Gemeinde Jerusalems wäre die Geburtshöhle verständlich; ob wir ihre Schöpfung dagegen der judenchristlichen Gemeinde Jerusalems und seiner Umgebung — und judenchristlich war diese bis zum Barkochba-Aufstand[5] — zuschreiben dürfen, muß bezweifelt werden. Daher muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Geburt Jesu tatsächlich in einer Bethlehemer[6] Höhle stattgefunden hat. Zwar die Schatzung, die Lk als Anlaß für die Reise Josephs und Marias nach Bethlehem angibt[7], ist wahrscheinlich ungeschichtlich[8]. Lk, der gelehrte Arzt und Historiker, hat offenbar die Einkleidung für die Geburtsgeschichte den Gescheh-

1 Anonymus des Antoninus Placentinus (IH 168 6-7).

2 Simeon Metaphrastes (10. Jahrhundert) in seiner Vita Theodosii 10 (PG 114 477); er fußt auf älteren Lebensbeschreibungen des Theodosius, die Höhle kennt schon Johannes Moschus.

3 Der Mönch Johannes Moschus († 619), Pratum spirituale, PG 87, 3 2853 *πολλάκις γὰρ ἐν τούτῳ [τῷ σπηλαίῳ] ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς εἰσῆλθεν ἐπισκεπτόμενός με* [Worte des Täufers].

4 Zuerst erwähnt von einem armenischen Pilger um 660 (Klameth Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palästinas I 1914 S. 112).

5 S. 11 Anm. 7.

6 Bethlehem als Geburtsstadt Jesu Mt 2 1-8 Lk 2 1-15; sonst wird Jesus als Nazarener (Mk 1 24 und oft) oder Galiläer (Mt 26 69 u. ö.) bezeichnet, wobei keineswegs unbedingt an den Geburtsort gedacht sein muß; ob man aus den polemischen Äußerungen der Juden Jo 7 42 herauslesen darf, der Verfasser des 4. Evangeliums suche den Geburtsort Jesu nicht in Bethlehem, ja habe die Bethlehemer Geburtsgeschichten „als unwürdig" verworfen (EdMeyer Ursprung und Anfänge des Christentums I 1921 S. 63), ist sehr zu bezweifeln.

7 Lk 2 1-5.

8 a) Die Angabe, daß Joseph durch die Schatzung zu einer Reise von Nazareth nach Bethlehem veranlaßt worden sei (Lk 2 4-5), ist unverdächtig. Er mochte dort etwa Anteil an ererbtem Grundbesitz haben (so vielleicht schon die Auffassung in der Himmelfahrt des Jesaia, 2. Jahrh. n. Chr., 11 3: „Und er [Joseph] kam zu seinem Anteil"), der an Ort und Stelle zur Besteuerung angegeben werden mußte, vgl. Digest. 50 4 2. Is vero qui agrum in alia civitate habet, in ea civitate profiteri debet, in qua ager est. Belege für Ägypten bietet Mitteis-Wilcken Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, Leipzig 1912, I 1 S. 193/94. b) Auch daß Quirinius zu Lebzeiten des Herodes (nach Mt 2 1 ff. ist Jesus zu Lebzeiten Herodes des Großen geboren, vgl. Lk 1 5) Statthalter von Syrien gewesen sei (Lk 2 2), ist glaubhaft. P. Sulpicius Quirinius war 12 v. Chr. Konsul und danach zweimal Statthalter von Syrien (vgl. u. a. die höchstwahrscheinlich auf ihn zu beziehende, berühmte Inschrift Sch I 325); die zweite Statthalterschaft beginnt 6 n. Chr.; die Ansetzung der ersten ist unsicher, doch wird sie neuerdings zu Lebzeiten des Herodes angesetzt 11—10 (9) v. Chr. (Bleckmann in ZDPV 38 [1915] S. 229 ff.; Klio XVII 106 ff.), 10—7 v Chr. (Ramsay, vgl. Klostermann Die Evangelien [Lukas], Tübingen 1919 S. 395). c) Wohl aber ist die Angabe, daß Quirinius zu Lebzeiten des Herodes eine Schatzung in Palästina durchgeführt habe, nicht glaubhaft. Eine solche Schatzung wäre mit der staatsrechtlichen Stellung des jüdischen Königs nur schwer vereinbar, obwohl freilich für unser Auge hier noch nicht alles geklärt ist. So treffen wir in Jerusalem am Hofe Herodes' des Großen einen Lagerkommandanten Volumnius (bj 1 27 1 § 535), den jener zur Berichterstattung nach Rom schickt. Wenige Zeilen später (bj 1 27 2 § 538) erscheint Volumnius als *ἐπίτροπος*, also procurator, Finanzbeamter, und zwar steht er neben dem Statthalter von Syrien, Saturninus (ant 16 9 1 § 277; 10 8 § 344). Ein römischer Finanzbeamter am jüdischen Hofe? Oder handelt es sich um zwei Persönlichkeiten gleichen Namens? d) Sodann bleibt das Schweigen des Josephus über die Schatzung angesichts der Art und Weise, wie er die Schatzung des Jahres (6) 7 n. Chr. schildert, ein entscheidendes Argument gegen ihre Geschichtlichkeit.

nissen seiner Zeit entnommen[1]. Daß auch die Geschichtlichkeit der übrigen Züge seines Berichtes Lk 2 1-7 hinfällig sei, ist damit nicht gesagt. Offenbar liegen vielmehr die Dinge so, daß Joseph, der aus Bethlehem stammte[2], dort zu Besuch weilte, als das Jesuskind geboren wurde. Er hat mit Maria vor der Geburt des Kindes den großen Raum des Hauses[3], das vielleicht nur aus diesem einen Gemach bestand[4], verlassen. Wenn sie das Kind in einer Krippe unterbringen, so sehen wir, daß sie sich in den Stall zurückgezogen haben, der leer stand, da die Herden, wie im Sommer in Palästina üblich, im Freien übernachteten[5]; das wird durch die Rolle, die die Hirten in der lukanischen Geburtsgeschichte spielen, bestätigt. Da nun bei und in Bethlehem vielfach Höhlen als Ställe dienen, so kann es sich bei dem Stall sehr wohl um eine in der Nähe des Hauses liegende Höhle gehandelt haben. Eine andere Frage ist, ob die heute verehrte Geburtsstätte echt ist. Da die älteste Überlieferung die Höhle an verschiedenen Stätten sucht und nur darin einig ist, daß sie außerhalb von Bethlehem lag, so ist anzunehmen, daß man gegen Ende des ersten Jahrhunderts nur wußte, daß die Geburt Jesu in einer Höhle bei Bethlehem stattgefunden hatte, ohne den genauen Ort zu kennen.

Es war ein mühsamer Umweg, den wir zurücklegen mußten. Er zeigte uns, daß die Bethlehemer Geburtshöhle schon vor 134 christliche heilige Stätte gewesen ist, und daß an der Angabe, unter Hadrian sei hier Adoniskult eingerichtet worden, zu zweifeln, kein Anlaß vorliegt. Dieses Ergebnis ist bedeutsam. Grab Christi und Golgotha waren nicht die einzigen heiligen Stätten, deren Übernahme von heidnischen Kulten uns berichtet wird: neben ihnen steht der jüdische Tempelplatz[5a], jüdische Jerusalemer Reinigungsstätten, vor allem Siloah, die jüdische Terebinthe bei Hebron und die christliche Geburtshöhle von Bethlehem.

Ist nach alledem an der Tatsache der „Entweihung“[6] der christlichen heiligen Stätten in Jerusalem nicht zu zweifeln, so ist nur noch die Frage aufzuwerfen, ob das heidnische Heiligtum auch Golgotha umfaßt hat. Eusebios schweigt nämlich vollkommen über Golgotha in seinem Berichte von der Wiederfindung des heiligen Grabes und dem Bau der Grabeskirche[7]; das ist bedeutsam, denn er hat aus der Nähe und in leitender Stellung als Bischof von Cäsarea die Ereignisse miterlebt. Hieronymus[8], der mit fast allen[9] anderen Schrift-

1 Daß die Schatzung lukanische Einkleidung ist, geht auch daraus hervor, daß sie im Folgenden keine Rolle mehr spielt. Vor allem aber zeigt das der Zug, daß Lk die Schatzung über die ganze Welt ausdehnt (2 1); er erklärt sich daraus, daß Lk eben (74 n. Chr.) einen die Gesamtbevölkerung des römischen Reiches umfassenden Census miterlebt hat, den letzten allgemeinen Census, der im römischen Reich vorgenommen worden ist. (E Meyer Ursprung und Anfänge I, Berlin 1921 S. 51.)

2 Lk 2 4; vgl. die davidische Abstammung Jesu Rö 1 3 Hebr 7 14 u. ö.

3 Lk 2 7 *διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι. κατάλυμα* = Saal Lk 22 11-12 || Mk 14 14-15 1 Sam 9 22 LXX; Polybius 2 36 1.

4 So heute vielfach in den Dörfern Palästinas; Mt 5 15 scheint ein einzimmriges Haus vorauszusetzen.

5 Lk 2 8. 5a Der Garizim erhielt einen Tempel des *Ζεὺς ὕψιστος* (Sch. I 651).

6 Es wird sich nicht ausschließlich um Profanation gehandelt haben, sondern gleichzeitig um das Bestreben, nach altorientalischer und offenbar seitens der Römer übernommener Sitte durch Aneignung fremder Kultstätten die Überlegenheit der eigenen Gottheit zu beweisen. Es sei erinnert an die Übernahme der kanaanitischen Kultstätten durch die einwandernden Hebräer, zahlreicher spätjüdischer Welis Palästinas durch das siegreiche Christentum seit Konstantin, vieler jüdischen und christlichen heiligen Stätten des Landes durch den vordringenden Islam.

7 Vita Const. III 25—40.

8 Ep. 58 (CSEL 54 531 f.) ... in crucis rupe statua ex marmore Veneris ...

9 Daß Socrates († nach 439) he 1 17 (PG 67 117-121) und Theodoret von Cyrus (um 450) he 1 17-18 (Parmentier, Leipzig 1911 S. 61—64) Golgotha in ihren Berichten über die Wiederfindung der heiligen

stellern[1] das heidnische Heiligtum auch Golgotha umfassen läßt, kennt zwar Palästina aus langjährigem Aufenthalt, ist aber von den Ereignissen durch mehr als ein halbes Jahrhundert getrennt; immerhin hat er die übrigen Zeugen auf seiner Seite. Nun aber zeigt Eusebios an anderer Stelle[2], daß er Golgotha kennt, und der Pilger von Bordeaux, der 333 Jerusalem besuchte, als die Konstantin-Basilika noch im Bau war, hat das Grab und, etwa einen Steinwurf entfernt, das „Hügelchen Golgotha" gesehen[3]. Das ist entscheidend. Warum Eusebios über Golgotha schweigt in seinem Bericht über die Wiederfindung des Grabes? Ob er gewisse Dinge verschweigen wollte[4]? Wahrscheinlich liegt die Sache einfach so, daß das Grab als das Heiligtum schlechthin galt[5], während die im Atrium zwischen Grab und Konstantin-Basilika liegende Felskuppe Golgotha erst in den nächsten Jahren zur Andachtsstätte wurde, als die sie bereits bei Cyrill von Jerusalem (350) begegnet[6]. Dann aber bildet Eusebios' Schweigen keinen Anlaß, der Angabe der übrigen Schriftsteller zu mißtrauen, wonach das heidnische Heiligtum auch Golgotha umfaßt hat.

Die Zeit von der Gründung Aelias bis auf Konstantin verläuft ohne Erschütterungen, die die Überlieferung der christlichen Gemeinde gefährden konnten. Zwar wurden die Judenchristen offenbar mit der Judenschaft aus Jerusalem vertrieben und bei Todesstrafe von der Stadt ferngehalten; die Profanation ihrer Heiligtümer zeigt, daß man sie als Juden behandelte. Aber bereits 134/5 beginnt die Amtsperiode des ersten Bischofs der heidenchristlichen Gemeinde von Aelia, Markus[7], die Traditionskette läuft also weiter. In dieser Zeit ist wieder[8] christlicher Pilgerverkehr nachweisbar, der bald Christen aus allen Teilen der Welt nach der heiligen Stadt führte[9]. Der älteste uns namentlich bekannte christliche Palästinapilger aus der Zeit nach der Gründung Aelias ist der Bischof Melito von Sardes, der der Mitte

---

Stätten nicht erwähnen, ist Zufall; sie lassen nämlich beide die drei Kreuze im Grabe gefunden werden und hatten daher keinen Anlaß, Golgotha ausdrücklich zu nennen; zudem gibt Theodoret 1 17 nur den Eusebios-Bericht Vita Const. III 30—32 fast wörtlich wieder.

1 Nur Golgotha erwähnen bei der Beschreibung des heidnischen Heiligtums: Ambrosius, Oratio de obitu Theodosii c. 43—47 (PL 16 1400 ff.), gehalten am 26. Februar 395; Paulinus von Nola (ca. 402), ep. ad Severum 31 3 (CSEL 29 270): Hadrianus imperator existimans se fidem christianam loci iniuria perempturum in loco passionis simulacrum Jovis consecravit; ferner Rufin (c. 403) he 1 7 (Mommsen, Leipzig 1908 S. 969) (locus crucis) idcirco ad inveniendum difficilis erat quod ab antiquis persecutoribus simulacrum in eo Veneris fuerat defixum; auch die Cyriakus-Rezension der Kreuzauffindungslegende, von der unten noch zu reden ist, spricht nur von Golgotha. Daß der heidnische Bau Grab und Golgotha umfaßt habe, berichten Hieronymus ep. 58 CSEL 54 531 f.; Sozomenos († ca. 450) he 2 1 (Hussey, 1860 I 102) *τὸν τῆς ἀναστάσεως χῶρον καὶ τοῦ κρανίου διεκόσμησαν* [die Heiden] und der Mönch Alexander von Salamis (um 550), De inventione crucis, PG 87 3 4061 *ἀνεφάνη τὸ θεῖον μνῆμα καὶ ὁ τόπος τοῦ κρανίου* (bei der Beseitigung des heidnischen Heiligtums).

2 Onomastikon (Klostermann) 74 19-21 *Γολγοθά· κρανίου τόπος, ἔνθα ὁ Χριστὸς ἐσταυρώθη. ὃς καὶ δείκνυται ἐν Αἰλίᾳ πρὸς τοῖς βορείοις τοῦ Σιὼν ὄρους.*

3 IH 22 20-23 4. A sinistra autem parte est monticulus Golgotha, ubi dominus crucifixus est. Inde quasi ad lapidem missum est cripta, ubi corpus eius positum fuit et tertia die resurrexit.

4 „Euseb hat schwerlich offen erzählt. Er wollte sich nicht zu allem bekennen, was in Jerusalem geschehen war und wollte auch nicht widersprechen." Schlatter Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130, Gütersloh 1898, S. 64.

5 So auch heute noch. Eus. gibt zudem einen Baubericht, keine Baubeschreibung (Baumstark S. 32.)

6 Cat. 1 1 (PG 33 372) *ἐν τῷ παναγιῳ τούτῳ Γολγοθᾷ*; 4 10 (PG 33 468) *ὁ μακάριος οὗτος Γολγοθᾶς, ἐν ᾧ νῦν . . . συγκεκροτήμεθα* u. ö. Ebenso urteilt Mickley Die Konstantin-Kirchen im heiligen Lande, Leipzig 1923, S. 50.

7 Eusebios he 4 6 Schwarz 128; 5 12 1 Schwarz 194 f. 8 S. S. 10 Anm. 3.

9 Windisch Die ältesten christlichen Palästinapilger in ZDPV 48 1-2 (1925) S. 148.

des 2. Jahrhunderts angehört[1]. Gleichzeitig mit dem Zunehmen des Pilgerverkehrs beginnt die Zahl der heiligen Stätten zu wachsen. Schon früh tauchte die Geburtshöhle[2] und die Ölberghöhle[3] auf, wie wir sahen. Wenn (Pseudo?)-Tertullian vom Erlöschen der Heilkraft des Bethzatha (Bethesda)-Teiches berichtet[4], so setzt das für seine Zeit eine Ortsüberlieferung voraus[5]; zur Zeit des Origenes zeigte man die Krippe in der Bethlehemhöhle[6]. Um 333 zeigte man dem Bordeaux-Pilger allein in und bei Jerusalem[7]: die Höhle, in der Salomo Dämonen quälte, die Zinne der Versuchung Jesu, den Eckstein, den Salomo-Palast, das Blut des Sacharja, den Kaiphas-Palast, die Geißelungssäule, den Felsen des Judasverrates, die (so!) Palme, von der die Kinder die Zweige beim Einzuge Jesu holten, die Stätte der Verklärung (so!) auf dem Ölberge und anderes mehr. Trotz dieses lebhaften Bedürfnisses nach heiligen Stätten[8], die für unser Auge zum großen Teil den Stempel der Ungeschichtlichkeit tragen, wird bis auf Konstantin keine der christlichen Verehrung zugängliche Stätte von Golgotha und Jesus-Grab genannt. Was das bedeutet, zeige ein anderer Fall.

In der Zeit zwischen Hadrian und Konstantin wanderte das Davids-Grab[9], nach anderen auch das Salomo-Grab[10], von Jerusalem nach der Gruft Jesses in Bethlehem. Wenn man der Angabe des Bordeaux-Pilgers trauen darf, wonach dort auch Davids und Salomos Namen in hebräischen Buchstaben zu lesen waren, so geht diese Verlegung, die für lange Zeit die herrschende blieb[11], auf Juden, wahrscheinlich[12] Judenchristen zurück. Grund für die Schaffung der neuen Überlieferung war das Bedürfnis nach der Verehrung der Königsgräber, die durch das gegen die Judenschaft erlassene Verbot, Jerusalem zu betreten[13], ver-

1 Eusebios he 4 26 14 Schwarz 164 *ἀνελθὼν οὖν εἰς τὴν ἀνατολὴν καὶ ἕως τοῦ τόπου γενόμενος ἔνθα ἐκηρύχθη καὶ ἐπράχθη* (scil. die Heilspredigt und -geschichte). Es folgen Alexander von Kappadokien (um 212), he 6 11 2 Schwarz 231; Pionius von Smyrna († 12. März 250); Firmilian von Cäsarea (zwischen 231 und 250 vgl. Hieronymus, De vir. ill. 54 PL 23 699). — Eusebios redet vor 311 von aus dem ganzen Reiche zusammenströmenden Pilgern, Dem. evang. 6 18 23 Heikel 278. Paula und Eustochium (386) ep. 46 6 (CSEL 54 339) reden von der Zahl derer, die ab ascensu domini usque ad praesentem diem nach Jerusalem gepilgert seien.

2 S. 15.

3 S. 16.

4 Adv. Jud. 13 valetudines ab Israel curare desiit deinde. (Die Echtheit des 2. Teiles der Schrift, c. 9 ff. ist fraglich.)

5 In der Tat hat man dem Bordeaux-Pilger den Teich Betsaida in Jerusalem gezeigt (IH 21 5 f.)

6 Contra Celsum 1 51.

7 IH 21 3—23 20.

8 Paula et Eustochium (386) ep. ad Marcellam 46 11 CSEL 54 340 f. Tanta in ipsa urbe orationum loca, ut ad peragrandum dies sufficere non possit.

9 Pilger von Bordeaux, IH 25 5 ff; Eusebios, Onomastikon (Klostermann 42 11-12) *Βηθλεέμ... ἔνθα τὸ μνῆμα Ἰεσσαὶ καὶ Δαυὶδ δείκνυται.* Hieronymus, ebenda 43 21-22.

10 Pilger von Bordeaux, IH 25 5 ff; Anonymus des Antoninus Placentinus, IH 178 14 ff; 209 10 ff.

11 Außer den Genannten: Arkulf (oder genauer der Ire Adamnanus, seit 679 Abt des Klosters Hy oder Jona an der Westküste Schottlands, der den hierher verschlagenen Arkulf aufnahm und seinen Reisebericht aufzeichnete), IH 257 11 ff; Anonymus des Petrus Diakonus IH 109 26 f.

12 Da wir nur christliche Zeugnisse besitzen. „Sicher eine christliche Gründung" urteilt Schlatter Der Märtyrer, Gütersloh 1915 S. 74, Anm. 62

13 Zur Gleichstellung von Juden und Judenchristen s. S. 12 u. 18. Das Verbot erstreckte sich zwar auch auf Judäa, mithin auch Bethlehem (Hieronymus, In Jer 18 15 nullus Judaeorum terram quondam et urbem sanctam ingredi lege permittitur u. a.), wurde aber bezüglich Jerusalems besonders streng gehandhabt. Unlängst hat Marmorstein (Jeschurun XI 1924 S. 149—156 Eine angebliche Verordnung Hadrians) die Geschichtlichkeit des Verbotes angezweifelt unter Verweis auf talmudische Belege für Pilgerfahrten nach Jerusalem im 2., 3. und 4. Jahrhundert. Aber damit wird nur die Richtigkeit der Angabe der christlichen Quellen bestätigt, daß der Judenschaft am Tage der Zerstörung Jerusalems, dem 9. Ab, das Betreten der Stadt zur Ausübung der Klage an heiliger Stätte verstattet war (Origenes, In Josuam homil. XVII 1; der Pilger von Bordeaux, IH 22 lapis pertusus [der heilige Felsen], ad quem veniunt Judaei singulis annis et unguent eum et lamentant se cum gemitu; Hieronymus, In Zeph 1 15 ff., Sch I 703 f.).

hindert wurde; man half sich durch Verlegung der Königsgräber nach einer zugänglichen Stätte. Das war möglich, obwohl die Königsgräber noch bis zum Barkochba-Aufstand bei Jerusalem gezeigt worden waren[1], obwohl das Alte und das Neue Testament[2], Josephus[3], Dio Cassius[4] und die rabbinische Überlieferung[5] übereinstimmend in das Kidrontal wiesen, obwohl selbst die nachkonstantinische christliche Literatur von der echten Lage der Königsgräber noch Kenntnis besessen hat[6]. So elementar vermochte sich das religiöse Bedürfnis allen Hindernissen zum Trotz durchzusetzen. Im 3. Jahrh. wandert in ähnlicher Weise die jüdische Überlieferung von Adams Grab von Jerusalem nach Hebron; da die echte Stätte nicht zugänglich ist, schafft man sich eine neue. Daß in der Zeit zwischen Hadrian und Konstantin der Pilgerverkehr nicht aus dem gleichen Bedürfnis heraus die Schaffung eines der Verehrung zugänglichen Jesusgrabes und Golgothas veranlaßt hat, zeigt erneut, wie genau man die Lage der echten Stätten kannte.

Damit kommen wir zu dem von Konstantin bis zur Gegenwart reichenden Zeitabschnitt. Unter Konstantin wird das Christentum religio licita. 326 beginnt der Bau der Grabeskirche. Wo sucht man die heiligen Stätten? Mitten in der damaligen Stadt, an der Mitte[7] der Hauptstraße, der mit doppelter Säulenreihe geschmückten oberen Marktstraße, an einer Stätte, die einer Richtstätte nicht ähnlich sah, die auch nicht durch ihr schädelförmiges Aussehen die Aufmerksamkeit auf sich lenken konnte, da sie mit Schutt bedeckt war, vor allem an der Stätte eines Aphrodite-Heiligtums, das jedem Christen ein Abscheu sein mußte. So sicher war man!

Aber — das Grab war nicht nur nach der Absicht der Heiden „dem Dunkel und der Vergessenheit überliefert" worden[8], sondern es war „im Dunkel versunken" und „lange Zeiten hindurch unbekannt geblieben"[9]. Auch die Stätte von Golgotha war „in Vergessenheit geraten"[10]. Man hat überhaupt nur „auf Grund göttlicher Eingebung" gerade an der Stelle des

---

1 S. 12.

2 1 Kön 2 10 11 43 Neh 3 15 f. Ez 43 7 ff. AG 2 29.

3 ant 7 15 3 § 392—94, 13 8 4 § 249; 16 7 1 § 181; bj 1 2 5 § 61.

4 Hist. Romana LXIX 14.

5 TosBB 1 11; Śemaḥoth 14; AbothRN 35; pNazir 9 3 (57d). Vgl. TosNeg 6 2. Material ferner bei Buechler La pureté lévitique de Jérusalem et les tombeaux des prophètes in: Revue des études juives 52, 201 ff; 53, 30 ff. Paris 1911/12.

6 Pseudo-Epiphanius, Vitae prophetarum 7 PG 43 397 (= 43 420) sagt von Jesaias: *ἐτέθη ὑποκάτω δρυὸς Ῥωγὴλ ἐχόμενα τῆς διαβάσεως τῶν ὑδάτων ὧν ἀπώλεσεν Ἐζεχίας. Ἔστι δὲ ὁ τάφος Ἡσαΐου τοῦ προφήτου ἐχόμενα τοῦ τάφου τῶν βασιλέων, ὀπίσω τοῦ τάφου τῶν ἱερέων, ἐπὶ τὸ μέρος τὸ πρὸς νότον. Σολομὼν γὰρ οἰκοδομῶν Ἱερουσαλὴμ ἐποίησε τάφους τῶν βασιλέων, τοῦ Δαβὶδ διαγράψαντος αὐτούς. Ἔστι δὲ κατ' ἀνατολὰς τῆς Σιών, ἥτις ἔχει εἴσοδον ἀπὸ Γαβαώθ* (420: *Γαβαών*, v. l. *Γαβαώ*), *μήκοθεν τῆς πόλεως σταδίους κ'. Καὶ ἐποίησε σκολιὰν σύνθεσιν ἀνυπονόητον καί ἐστιν ἕως σήμερον τοῖς πολλοῖς ἀγνοουμένη.* Vgl. Chronikon paschale (Dindorf S. 291); nach ZDPV 3 (1880) S. 173 f. sagt Theodoret, die Gräber der Davididen hätten *παρὰ τὴν Σιλοάμ* gelegen.

7 So die Darstellung der Madabakarte; in Wahrheit etwas nördlich von der Mitte.

8 Eusebios, Vita Const. III 26 Heikel 89 18-20 *σπουδὴν ἔθεντο σκότῳ καὶ λήθῃ παραδοῦναι τὸ θεσπέσιον ἐκεῖνο τῆς ἀθανασίας μνῆμα*; 89 25-27 *ἀφανὲς . . . ποιῆσαι διανενόηντο.*

9 III 28 Heikel 90 30 ff . . . *μετὰ τὴν ἐν σκότῳ κατάδυσιν.* III 30 Heikel 91 23-27 *τὸ γὰρ γνώρισμα τοῦ ἁγιωτάτου ἐκείνου πάθους, ὑπὸ τῇ γῇ πάλαι κρυπτόμενον τοσαύταις ἐτῶν περιόδοις λαθεῖν . . . πᾶσαν ἔκπληξιν ὡς ἀληθῶς ὑπερβαίνει.*

10 Sozomenos he 2 1 (Hussey Oxonii 1860 1 101 ff.) *[ὥστε] καὶ τῷ χρόνῳ εἰς λήθην ἐλθεῖν τὴν ἀληθῆ αἰτίαν τοῦ περὶ τὸν τόπον* [Grab und Golgotha] *σεβάσματος.* Alexander von Salamis, De inv. crucis, PG 87,3 4045 *ἄγνωστοι τοῖς πολλοῖς λοιπὸν οἱ ἅγιοι τόποι ἐγένοντο* 4061 *τοὺς ἁγίους τόπους . . . ἀφανεῖς γενομένους.*

Aphrodite-Tempels gegraben[1]. „Wider alle Erwartung" wird das Grab Jesu und das Kreuz gefunden[2]. Es handelt sich um ein Wunder, „dem keine Kunst der Worte gewachsen ist", und „das alles menschliche Fassungsvermögen übersteigt"[3]. Kann angesichts dieser Angaben das bisherige Ergebnis der Untersuchung aufrecht erhalten werden?

IV.

Wir müssen, um die zuletzt aufgeworfene Frage beantworten zu können, eine formgeschichtliche Untersuchung anstellen und uns mit dem Stil morgenländischer Heiligtumserzählungen befassen[4].

Nicht an beliebiger Stelle darf man im Morgenlande der Gottheit ein Heiligtum errichten, man muß die Gewißheit haben, daß es sich um eine heilige Stätte handelt. Darum errichtet man ein Heiligtum nur da, wo die Gottheit sich geoffenbart hat. Die Gottheit aber findet man auf Höhen, in Steinen und da, wo die Naturkraft Leben erzeugt, wie an Quellen, in Hainen, in einzelstehenden Bäumen. Das heutige Palästina mit den zahlreichen fetzenbehangenen heiligen Bäumen und den legendenumwobenen heiligen Brunnen bietet Belege in Fülle; für die alte Zeit nenne ich die berühmte Terebinthe bei Sichem und die Terebinthe des Klagens, unter der Debora begraben sein soll[5]. Als Beispiel für heiliges Wasser seien die Vorstellungen von der Wunder- und Reinigungskraft genannt, die das Spätjudentum an die einzige Quelle Jerusalems, die Siloahquelle, knüpfte[6]. Belege für die Heiligkeit der Höhen und die Verehrung heiliger Steine sind in der alttestamentlichen und außerbiblischen Literatur so zahlreich, daß ein Beispiel genüge: der unterhöhlte Felsen der „Höhe" von Jerusalem hat seit grauer Vorzeit bis auf den heutigen Tag seine Heiligkeit unvermindert erhalten.

Jede solche heilige Stätte hat von Anfang an ihre Kultlegende. Der Schluß ist bedenklich, daß diese zu schon bestehenden alten Heiligtümer nachträglich hinzugefügt seien — etwa so, daß die in Kanaan einziehenden Israeliten durch Erzählung einer Jahve-Erscheinung die kanaanitischen Heiligtümer kultfähig gemacht hätten. Das mag gewiß in vielen Fällen so gewesen sein, aber auch dann wird man vorher kanaanitische Gotteserscheinungen erzählt haben; denn ein morgenländisches Heiligtum ohne Heiligtumserzählung ist nicht vorzustellen. Die in der Heiligtumserzählung festgehaltene Gotteserscheinung gibt dem Heiligtum erst das Daseinsrecht. Eine nähere Betrachtung zeigt, daß man bei den Heiligtumserzählungen scheiden muß zwischen a. Fällen, in denen die Gotteserscheinung ein

1 Eusebios, Vita Constantini III 27. 26. Rufin he 1 7-8 Socrates he 1 17; Sozomenos he 2 1; Alexander von Salamis PG 87,3 4061 *ἐδείχθη θεόθεν ὁ τόπος.*

2 Eusebios, Vita Const. III 28 (Heikel 90 30 ff.) . . . *αὐτὸ δὴ λοιπὸν τὸ σεμνὸν καὶ πανάγιον τῆς σωτηρίου ἀναστάσεως μαρτύριον παρ' ἐλπίδα πᾶσαν ἀνεφαίνετο.* Paulinus von Nola ep. 31 CSEL 29 272 contra spem omnium . . . crucis arcana patuerunt.

3 Eusebios, Vita Const. III 30.

4 Friedrich Jeremias Der Tempelplatz in Jerusalem, Grenzbote II 1909 S. 625—34; derselbe Semitische Völker in Vorderasien in: Lehrbuch der Religionsgeschichte von Chantepie de la Saussaye I[4] Tübingen 1925 S. 496—647. Meinem Vater habe ich ferner für die Überlassung zweier unveröffentlichter Heiligtumslegenden von Nebi Mūsā zu danken, die er sich von dem Träger der heiligen Fahne beim Nebi Mūsā-Feste, Ibrahim Klebo, berichten ließ. Ihm danke ich auch den Hinweis auf die Bedeutung des Stils der Heiligtumserzählungen.

5 Gen 35 8.

6 Vgl. den mit der Siloahquelle zusammenhängenden Ritus der Wasserspende am Laubhüttenfest und seine Bedeutung als Regenzauber; Wunderkraft Jo 9 7 (Heilung des Blindgeborenen) und Anonymus des Antoninus Plac. Geyer Itinera 176 3-5 (Bewährung der Wunderkraft an vielen Kranken). Auch der Teich Bethzatha, an dem zur Zeit Jesu Kranke, Blinde, Lahme und Verdorrte Heilung suchten (Jo 5 2 ff.) ist vielleicht beim Siloahteich zu suchen. Reinigungskraft des Siloahwassers pTa'an 65 a u. ö.

Heiligtum begründet, b. solchen, in denen sie die Rechtmäßigkeit eines Heiligtums bestätigt und c. solchen, in denen sie ein verfallenes Heiligtum wieder herstellt.

Die Zahl der überlieferten Gründungserscheinungen (Initiationstheophanien) ist ziemlich groß. Sie folgen alle demselben Erzählungsstil, für den ein Beispiel an die Spitze gestellt sei. Der Jahvist berichtet die Gründung des Heiligtums von Sichem folgendermaßen: „Und Abram zog durch das Land bis zu der Stätte von Sichem bis zur Wahrsagerterebinthe; es waren aber damals die Kanaaniter im Lande. Und Jahve erschien dem Abram und sprach: 'Deiner Nachkommenschaft will ich dieses Land geben.' Und er baute dort einen Altar für Jahve, der sich ihm gezeigt hatte[1].“ Da ist zunächst festzustellen: es handelt sich um eine von Natur heilige Stätte, an der Jahve sich offenbart; hier steht ein heiliger Baum, 'Wahrsagerterebinthe', an anderen Stellen 'Zaubererterebinthe'[2], 'Terebinthe, die im Heiligtum Jahves ist'[3], 'Terebinthe mit dem Malstein'[4], 'Terebinthe, die bei Sichem ist'[5], genannt. Ferner hat vielleicht auch eine heilige Höhle zu dem heiligen Bezirke gehört, denn der Elohist, der ihn als das den Kindern Chamors abgekaufte Feld bezeichnet[6], hat hier das Josephsgrab gesucht[7], und wir haben ein altes Weli am ehesten[8] in einer Grabhöhle zu vermuten. Endlich mag die Heiligkeit der Stätte mit ihrer Lage am Nabel des Landes, dem Garizim, mit dem die Zaubererterebinthe zusammengenannt wird, zusammenhängen[9]. Aber nicht nur von Natur ist die Stätte geheiligt, sondern die Heiligkeit wird andererseits auch durch alten vorisraelitischen Kult begründet. Abraham fand einen māqōm vor, eine Opferstätte mit Altar[10]; außerdem war dort ein Malstein[11], der bald auf Josua[12], bald auf Jakob[13] zurückgeführt wird und ebenfalls in die kanaanitische Zeit gehört. Auf vorisraelitischen Kult führt ferner die Form, in der der Elohist den Erwerb der Stätte mit Angabe des Preises, den Jakob den Kindern Chamors zahlt, berichtet[14]; denn in derselben, auf Übernahme eines fremden Heiligtums weisenden Form wird der Erwerb des alten Jebusiterheiligtums durch David[15] und der Höhle Makhpela durch Abraham[16] erzählt. Die Beseitigung der Götzenbilder, die zweimal beim Sichemheiligtum berichtet

---

1 Gen 12 6 f.

2 Richt 9 37. — Deut 11 30 setzt den Plural: Wahrsagerterebinthen. Nach der samaritanischen Chronik befand sich die Orakelterebinthe in dem Dorfe Balāṭa (ballūṭā = ʾēlā Terebinthe).

3 Jos 24 26. 4 Richt 9 6. 5 Gen 35 4.

6 Gen 33 18-20 Jos 24 32 Daß es sich bei dem Feld der Kinder Chamors um das Heiligtum von Sichem handelt, geht daraus hervor, daß die Jahve-Massebe von Sichem sowohl mit der eben besprochenen Terebinthe (Richt 9 6) wie mit dem Felde der Kinder Chamors (Gen 33 20, wo wajjaṣṣebh als Objekt die Massebe fordert) zusammen genannt wird. Auch in der Zeit Jesu wurde das Feld Jakobs (= Feld der Kinder Chamors) in der Gegend der Terebinthe gesucht; es liegt nach Jo 4 5 unweit von Sychar (wohl = heutigem ʿaskar), also auch unweit von Balāṭa, dem Terebinthendorf (Anm. 2). Endlich sei vermerkt, daß auch die älteste christliche Tradition das Jakobs-Feld (bzw. Jakobs-Brunnen und Josephs-Grab) mit der Terebinthe zusammenlegt: Pilger von Bordeaux (IH 206 ff.) Inde [Josephs-Grab] passus mille locus est, cui nomen Sechar, unde descendit mulier Samaritana ad eundem locum, ubi Jacob puteum fodit, ut de eo aquam impleret et dominus noster Jesus Christus cum ea locutus est; ubi sunt et arbores platani quas plantavit Jacob et balneus qui de eo puteo lavatur. Eusebios, Onomastikon (Klostermann 54 23 f.) *Βάλανος Σικίμων . . . δείκνυται ἐν προαστείοις Νέας πόλεως ἐν τῷ τάφῳ Ἰωσήφ.*

7 Jos 24 32. 8 Vgl. etwa die Makhpela-Höhle. 9 Richt 9 37.

10 Māqōm vgl. Gen 22 3 f. 28 11 16 2 Kön 5 11 Jer 7 12. Auf Jakob wird der Sichem-Altar Gen 33 20 zurückgeführt.

11 ʾēlōn muṣṣābh d. h. Terebinthe mit maṣṣēbhā Richt 9 6. 12 Jos 24 26.

13 Gen 33 20, wo der ursprüngliche Text offenbar lautete: er stellte einen Malstein auf und erbaute einen Altar.

14 Gen 33 18—20; Jos 24 32. Tatsächlich scheint Sichem mit dem Schwert erobert worden zu sein (Gen 48 22).

15 2 Sam 24 21—25 1 Chron 21 20 ff. 16 Gen 23 1—20.

wird[1], bestätigt gleichfalls das Vorhandensein kanaanitischen Kultes; die hier verehrte Gottheit war der baʿal bᵉrīth[2] bzw. ʾēl bᵉrīth[3]. An dieser von Natur (heiliger Baum und heilige Höhle) und durch alten Kult (Altar mit Massebe) geheiligten Stätte erlebt Abraham die Gottesoffenbarung und baut den Jahvealtar. Nach demselben Stil sind alle Gründungserscheinungen[4] aufgebaut; folgende Züge sind für sie bezeichnend: 1. Es handelt sich um eine von Natur oder durch Gottesdienst (meist durch beides) geheiligte Stätte. 2. Hier erfolgt die Offenbarung; Jahve erscheint oder sein Engel oder Naturereignisse tun seine Anwesenheit kund. 3. Nun wird das wahre Heiligtum gebaut; ein Altar wird errichtet oder ein Malstein aufgestellt oder die Stätte erhält den neuen heiligen Namen. Diese drei Züge bilden den Grundstock der Erzählungen; in der Ausgestaltung im einzelnen herrscht Freiheit. So wendet man gern den Zug der Unwissenheit des Helden an, das 'Parsifalmotiv'[5], etwa in der Form, daß der Held nichts von der Heiligkeit der Stätte weiß: „Wahrlich, Jahve ist an dieser Stätte, und ich wußte es nicht"[6], oder daß er nicht weiß, wer sich ihm offenbart[7].

Eine zweite Art von Heiligtumserzählungen berichtet von Offenbarungen der Gottheit zu einer Zeit, in der das Heiligtum in Geltung ist. Durch Bestätigungserscheinungen (Legitimationstheophanien) bekennt sich die Gottheit zu ihm. Hier ist die Zahl der Beispiele Legion. Namentlich vom Jerusalemer Heiligtum werden immer mehr Jahve-Erscheinungen berichtet. Er offenbarte sich, als hier Adam[8], Abel und Kain[9], Noah mit seinen Söhnen[10] und Melchisedek[11] opferten; als Abraham und Isaak hierher kamen, haftete die Šekhina in Gestalt einer Feuersäule, die von der Erde zum Himmel reichte, an dem Berge[12]; hier sah Jakob den Traum von der Himmelsleiter[13]; hier sah David den Engel mit dem gezückten Schwert[14]; Gott bekannte sich durch vom Himmel fallendes Feuer zu dem von David erbauten Altar[15]; der salomonische Tempel erbaute sich von selbst[16] oder wurde nach anderen von Dämonen und Geistern gebaut[17]; erneut fiel Feuer vom Himmel bei seiner Einweihung[18]; die Türen öffneten sich von selbst, als die Bundeslade in das Heiligtum gebracht wurde[19]; auch nach der Rückkehr aus dem Exil fiel Feuer vom Himmel auf den Altar[20]; daß nie heiliges Fleisch verweste, nie Regengüsse das Feuer der Altarscheite löschten, gehörte zu den zehn ständig sich am Jerusalemer Heiligtum zutragenden Wundern[21]. Alles dies sind Vorgänge, die die Anwesenheit der Gottheit beim Heiligtum und die Rechtmäßigkeit des

---

1 Sie erfolgt unter Jakob Gen 35₄, unter Josua Jos 24₂₃; ähnliches wird in der Sinaigeschichte berichtet Ex 32₂₋₃ 33₆.
2 Richt 9₄ 8₃₃. 3 9₄₆.
4 Gen 16₇ ff. (vgl. 21₁₄ ff.) 22₁ ff. 28₁₁ ff. 32₂₅ ff. Ex 19 ff. (bes. 19₁₂ f. 24₄); Richt 6₁₁ ff. ₂₅ ff. u. ö.
5 Erbt in OLZ 1913 ₃₄₁₋₃₄₃ im Anschluß an Winckler. Es geht dem Helden wie Parsifal: Unwissend kann es nur geschehn Wer immer soll die Burg ersehn.
6 Gen 28₁₆. 7 32₂₅₋₃₂ Jos 5₁₃₋₁₅.
8 p Targum Gen 8₂₀; Pirqe RE 31 (Friedlander Pirḳê . . . translated, London 1916 S. 227).
9 Pirqe RE 23 (Friedlander 171) vgl. 31 (Friedlander 227); weiteres Material Friedlander 171₈; 227₂.
10 Pirqe RE 31 (Friedl. 227), 23 (Friedl. 171).
11 Mudschīr ed-dīn S. 9—10 (Hartmann Der Felsendom in Jerusalem und seine Geschichte, Straßburg 1909 S. 11).
12 Pirqe RE 31 (Friedl. 225); eine Wolke war an den Berg gebunden nach GenR 56 (Str-B I 83).
13 GenR. 77 (zu Gen 28₁₂); Mudschīr ed-dīn S. 8 (Hartmann, S. 11; s. oben Anm. 11).
14 1 Chron 21₁₅; 2 Sam 24₁₆. 15 1 Chron 21₂₆. 16 ExR 52 (Str-B II 411)
17 Testament Salomos 2 ff.; Aṭ-Ṭabari (Chronique de Tabari, traduite par Zotenberg, Paris 1867 I 431) unter Berufung auf Sure 38₃₆.
18 2 Chron 7₁. 19 ExR 8 u. ö. (Str-B II 707).
20 2 Makk 1₁₉—₃₆. 21 Aboth 5₅.

Kultes bestätigen. — Von besonderem Belange dürften zwei bisher unveröffentliche Heiligtumslegenden von En-Nebi-Mūsā sein [1]; En-Nebi-Mūsā ist der berühmte Wallfahrtsort der Mohammedaner Palästinas, ca. 20 km östlich von Jerusalem, wo das Grab des Moses, das von Engeln auf seine Bitte aus dem Ostjordanland hierher herübergebracht worden sein soll, verehrt wird. In den Zeiten, als es noch keine Jordanbrücke gab, pflegten die Hirten, so lautet der erste Bericht, den Übergang über den Fluß mit ihren Herden so zu bewerkstelligen, daß sie zuerst einen Hammel ins Wasser stießen, der jedes Mal dem Nebi-Mūsā geweiht wurde. War erst der Leithammel vorangegangen, so folgte die Herde von selbst. Einst nun kamen Beduinen beinahe verhungert zum Heiligtum des Moses. Sie treffen es zwar offen an, finden aber nirgends Nahrungsmittel. Da beten sie zum Nebi-Mūsā und drohen ihm: 'Wenn du uns verhungern lassen willst, nun gut, so verhungern wir; aber wir werden dich am jüngsten Tage verklagen'. Darauf setzen sie sich in einen Kreis, um den Tod abzuwarten. Am Morgen jedoch hören sie ein Geräusch an der Tür, und als sie nachsehen, finden sie einen anscheinend verirrten Hammel. Sie sind gerettet; das Tier wird geschlachtet und verzehrt. Am Tage erscheinen Hirten, die fragen, ob nicht ein Hammel gesehen worden sei, und es stellt sich heraus, daß das bei der Jordanüberschreitung dem Nebi-Mūsā geweihte Tier allein den Weg zum Heiligtum gefunden hatte. Der Heilige hatte seine Anwesenheit bewiesen. — Die zweite Heiligtumserzählung von Nebi-Mūsā lautet dahin, daß der Urgroßvater des Ibrahim Klebo [2] jeden Abend am Grabe des Moses betete. Eines Nachts hörte er, daß sein Name dreimal gerufen wurde [3] und eine Stimme ihm befahl: 'Bete nicht beim Nebi-Mūsā, daß Allah deine Gebete segne, sondern bete beim Propheten, daß Gott deine Gebete segne'. Das war die Stimme des Nebi-Mūsā, der die Ehre an Mohammed, den Größeren, wies, und der Beweis, daß sich in der Tat sein Grab im Heiligtum befinde. Bei dieser Gattung von Heiligtumserzählungen, die die Echtheit beglaubigen, läßt sich kaum von einem ausgesprochenen Stil reden. Indes begegnen regelmäßig zwei Züge: 1. Der Kult am Heiligtum ist im Gang und 2. die Gottheit bekennt sich zu ihm und bekundet ihre Anwesenheit.

Nun aber kann der Fall eintreten, daß ein Heiligtum zerstört worden ist, verfallen ist, in Vergessenheit geraten ist. Dann kommt nach altorientalischem Gesetze alles darauf an, daß die Wiederherstellung an der richtigen Stelle erfolgt [4]. Sehr treffend drückt das der Beginn der 4. Salomo-Ode aus:

1. „Niemand vertauscht deinen heiligen Ort, mein Gott, — keiner ist, der ihn verändern und ihn anderswohin stellen wird,

2. weil er keine Macht über ihn hat. — Denn vor der Schöpfung der Orte hast du dein Heiligtum bedacht.

3. Das ältere soll nicht mit dem geringeren tauschen" [5]. — Die volle Sicherheit nun, daß man sich an der richtigen Stelle befindet, und daß der Neubau dem Willen der Gottheit entspricht, kann nur eine Erneuerungserscheinung (Rekonstruktionstheophanie) vermitteln. An erster Stelle stehe ein alttestamentliches Beispiel, die Rekonstruktionstheophanie

1 S. 22 Anm. 4. 2 Desgl. 3 Vgl. 1 Sam 3 1—18; die Motive wiederholen sich.

4 „Das Fundament eines Tempels darf nicht verändert werden, weil seine Abmessungen auf göttlicher Anordnung beruhen. Die Erneuerer eines Tempels ruhen nicht, bis sie die alten Fundamente aufgefunden haben." Friedrich Jeremias Semitische Völker in Chantepie, Lehrbuch der Religionsgeschichte I⁴ 576. — Nach GenR 64 soll Hadrian vor dem Barkochbaaufstande die bereits erteilte Erlaubnis zum Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem dadurch hinfällig gemacht haben, daß er verlangte, die Juden sollten den neuen Tempel entweder an anderer Stelle oder mit anderen Maßen herstellen. Diese Forderung kam einem Verbote des Neubaues gleich.

5 Ode 41-3 (Greßmann in: Hennecke Neutest. Apokryphen², Tübingen 1924 S. 439).

des Jerusalemer Heiligtums. Der Chronist und die gesamte spätere Zeit setzt die Tenne des Jebusiters Aravna und den Berg Morijja gleich[1]. Nach dieser Auffassung ist also die Gründung des Jerusalemer Heiligtums durch die Engelerscheinung bei der Isaakopferung und die Neubenennung der Stätte durch Abraham erfolgt; dann ist die Stätte in Vergessenheit geraten und hat alltäglichen Zwecken als Tenne gedient. Erst dem König David wird nach Jahrhunderten auf göttlichen Befehl die Stelle durch den Seher Gad wieder gezeigt[2], und er erlebt hier die Erscheinung des Engels mit dem gezückten Schwert[3]. Er baut einen Altar, zu dem sich Gott durch Feuer, das er vom Himmel herabsendet, bekennt[4], und Salomo baut an der wiedergefundenen heiligen Stätte den Tempel[5]. Die Gottesoffenbarung hat die Verehrung der vergessenen heiligen Stätte wiederhergestellt. Drei Züge heben sich heraus: 1. Die heilige Stätte ist vergessen. 2. Die Offenbarung der Gottheit bewirkt die Wiederfindung. 3. Der altheilige Kultus wird erneuert. Es ist besonders auf den zweiten Zug zu achten; schon das erste Beispiel zeigt, daß das Eingreifen der Gottheit ein doppeltes ist, sie führt auf wunderbare Weise (Befehl des Engels durch Gad an David) zu der vergessenen heiligen Stätte, und sie offenbart sich dort (Engelerscheinung). — Es folge ein weiteres, spätjüdisches Beispiel für eine Erneuerungserscheinung[6]. Als Abraham den Besuch der drei Männer empfing, wollte er sie mit einem Kalbe bewirten[7], aber das Tier entsprang ihm. Abraham eilte dem Tier nach und kam in eine Höhle, in die es geflohen war. Hier sah er Adam und Eva liegen, als ob sie schliefen, während entzündete Kerzen rings um sie standen, die einen wohlriechenden Duft gaben[8]. Es war die Makhpela-Höhle, die daraufhin Abraham von den Jebusitern (so!) kauft: das berühmte Weli von Hebron ist durch ein Wunder wiedergefunden. Wir beachten wiederum besonders das doppelte göttliche Eingreifen: als Unwissender (Parsifalmotiv!) wird Abraham durch das Opfertier[9] zur vergessenen heiligen Stätte geleitet, und diese wird ihm durch eine Erscheinung kenntlich gemacht. — Hieran sei ein mohammedanisches Beispiel gefügt[10]. Der Sieg der Anhänger Mohammeds über die Griechen am Jarmuk hatte ihnen Syrien in die Hand gegeben. 637(8) mußte sich Jerusalem dem 2. Kalifen, ʿOmar ibn al-Ḫaṭṭâb, ergeben, der, wie sicher überliefert ist[11], die Kapitulation persönlich entgegennahm. Dabei soll sich Folgendes abgespielt haben: Mit viertausend schwertgegürteten Gefährten zieht der Kalife in die heilige Stadt ein und wendet sich an den Patricius mit der Forderung, ihm den Betort (masdschid) Davids zu zeigen. Dorthin nämlich ist Mohammed von Mekka aus entrückt worden[12], um dann hier

1 2 Chron 3 1; Josephus ant 1 13 2 § 226; 7 13 4 § 333; ebenso die rabbinische Literatur.
2 1 Chron 21 18; 2 Sam 24 18. 3 1 Chron 21 15 f; 2 Sam 24 16. 4 1 Chron 21 26. 5 2 Chron 3 1 ff.
6 Pirqe RE 36 (translated by Gerald Friedlander, London 1916 S. 275). 7 Gen 18 7.
8 Die Stelle ist ein Beispiel für die Weli-Vorstellungen, von denen S. 7 f. die Rede war.
9 Ein beliebter Zug. So spannen die Philister zwei Kühe vor die Lade und da, wo die Tiere stehen bleiben, wird ein Altar errichtet (1 Sam 6 10-14); auch während der Wüstenwanderung scheint man sich nach dem Instinkt der die Lade ziehenden Tiere gerichtet zu haben; so wird Num 10 33 zu verstehen sein. Die Araber errichten gelegentlich da ein Heiligtum, wo das zum Opfern bestimmte Schaf sich niederläßt.
10 ʾAbū ʾl-Maʿālī al-Muscharraf (11. Jahrhundert, Hartmann Der Tempelplatz in Jerusalem, Straßburg 1909 S. 29 1); ferner Schriftsteller des 14. und 15. Jahrhunderts: Muṯīr (1351) c. VI, Sujūṯī c. IX und ʿUlaimī S. 226 f. (Gildemeister Die arabischen Nachrichten zur Geschichte der Harambauten ZDPV 13 (1890) S. 1—24). Vgl. ferner Friedrich Jeremias Der Tempelplatz in Jerusalem in: Grenzbote II 1909 S. 625—634.
11 Vgl. Aṭ-Ṭabari's Chronik (übersetzt von Zotenberg, Paris 1871 III 411—4).
12 Sure 17, 1 ff.; später wurde daraus die Geschichte der Himmelfahrt des Propheten, z. B. bei ʿAlī von Herāt (1173 in Jerusalem, übers. von Schefers Archives de l'orient latin 1 1 S. 600) Le dôme recouvre cette roche, sur laquelle le prophète est monté pour faire son voyage céleste. Vgl. Sprenger Das Leben und die Lehre des Moḥammad II 527 f. Berlin 1862.

seine Himmelfahrt zu erleben; er hat seine Entrückung dem Kalifen — wohl in einer Vision — beschrieben, und dieser will hier einen Betort errichten. Der Patricius geleitet ihn zur al-ḳumana, der Grabeskirche, aber der heilige Ort, den ʿOmar sucht, sah anders aus. Auch die Stätte des Davidsgrabes auf dem Zion ist nicht die rechte. Da führt ihn der Patricius endlich zum Tempelplatz. 300 Jahre hat der heilige Felsen und seine Umgebung öde gelegen, ja ist als Stätte eines Gottesgerichtes absichtlich mit Schutt und Unrat bedeckt worden, der bis zur Höhe der alten Torhallen reicht. „Da sagte er zu ihm: Wir können bloß kriechend eintreten. ʿOmar erwiderte: Wenn auch kriechend. Er kroch vor ʿOmar hin und ʿOmar kroch und seine Begleiter hinter ihm, bis sie auf den Hof hinauskamen und sich gerade aufrichteten. ʿOmar schaute in voller Betrachtung und blickte rechts und links. Dann sagte er: Allah ist groß; dies ist, bei dem, in dessen Hand meine Seele ist, der Betort Davids, von dem uns der Prophet erzählt hat, daß er nächtlich zu ihm gekommen“ [1]. Das vergessene Heiligtum von Jerusalem ist wiedergefunden. Auch hier die doppelte Offenbarung: die Beschreibung der heiligen Stätte und das Finden an einer Stelle, wo man sie am wenigsten erwartet [2]. — Ein hellenistisches Beispiel, das sich bei Pausanias (um 170 n. Chr.) findet, beschließe die Reihe [3]. Ungefähr gegen Anfang des 7. vorchristlichen Jahrhunderts [4] kämpfen die Messenier gegen die Spartaner um ihre innere Unabhängigkeit, und ein Seher namens Theoklos teilt dem Volksführer der Messenier, Aristomenes, die Unvermeidlichkeit des Unterganges mit [5]; dieser hat einen Talisman, dessen Vernichtung nach einem Orakel des Lykos, des Stammvaters der Lykomiden, der den Kult der Großen Göttinnen von Eleusis in Messenien eingeführt haben soll [6], den Untergang Messeniens nach sich gezogen hätte, während die Erhaltung die Gewähr für eine sichere Zukunft bieten sollte [7]. Aristomenes vergräbt bei Nacht den Talisman auf dem Gipfel des Berges Ithome, des Ursprungsberges der Messenier, der damals schon in feindlicher Hand war [8]. Nach drei Jahrhunderten der Versklavung ersteht um die Mitte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts den Messeniern der Befreier in der Gestalt des Thebaners Epaminondas; die Wiederherstellung des messenischen Staates mit der Hauptstadt Messene um den Ithome als Akropolis wird einem Argiver namens Epiteles übertragen [9]. Dieser erhält im Traume den Befehl, auf den Ithome zu gehen, wo

1 Gildemeister ZDPV 13 S. 7—8.

2 Eine Wendung im christlichen Sinne gibt der Geschichte der 940 gestorbene melchitische Patriarch von Alexandrien, Eutychius, in seinen Annalen PG 111 1099 Aperta ergo ipsi porta urbem ingressus Omar cum comitibus suis sedit in penetrali (templi) Resurrectionis. Cumque adesset tempus precationis, dixit Sophronio patriarchae (so!): Orare cupio. Cui patriarcha: O imperator fidelium, eo quo es loco, ora. Dixit Omar: Nolo hic orare. Educto ergo ad templum Constantini tegetem proiecit in templi medio; at Omar: Nec hic, inquit, orare volo. Egressusque ad gradus, qui sunt ad portam ecclesiae sancti Constantini, qua orientem respicit, ibi solus super gradus oravit. ʿOmar hat aus Rücksicht gegen die Christen gehandelt; der sekundäre Charakter dieser Renzension zeigt sich schon darin, daß aus dem Patricius der Patriarch geworden ist.

3 Pausaniae Graeciae descriptio, herausgegeben von Spiro, Leipzig 1903, liber IV Messeniaca; vgl. Zelinski Die Religion des Hellenismus, Petersburg 1922.

4 D. h. im zweiten messenischen Kriege, so die Datierung des Pausanias und anderer; tatsächlich wird Aristomenes dem 3. messenischen Kriege (um 490) zuzuweisen sein.

5 Pausanias, Mess. 4 20 3; Theoklos beruft sich auf ein Orakel der Pythia.

6 4 16 *τὴν δὲ τελετὴν τῶν Μεγάλων θεῶν Λύκος . . . προήγαγεν εἰς πλέον τιμῆς.*

7 4 20 4 *καὶ ἦν γάρ τι ἐν ἀπορρήτῳ τοῖς Μεσσηνίοις, ἔμελλε δὲ ἀφανισθὲν ὑποβρύχιον τὴν Μεσσήνην κρύψειν τὸν πάντα αἰῶνα, φυλαχθὲν δὲ οἱ Λύκου τοῦ Πανδίονος χρησμοὶ Μεσσηνίους ἔλεγον χρόνῳ ποτὲ ἀνασώσεσθαι τὴν χώραν.*

8 4 20 4.

9 4 26 7.

er eine Eibe und eine Myrte nebeneinander finden werde; zwischen den Bäumen solle er die Erde aufgraben[1]. Epiteles gehorcht und findet eine eherne Urne, die, auf ganz dünn ausgeklopftem Zinn aufgezeichnet, die Satzung der Mysterien der großen Göttinnen birgt[2]. Dieses war der Talisman des Aristomenes. Die Mysterien der eleusinischen Göttinnen werden darauf im Karnasischen Haine[3] wiederhergestellt. Auch hier finden wir die doppelte Offenbarung: die im Traum gegebene Anweisung und das Wiederfinden des heiligen Symbols.

Nun aber, und damit stehen wir am entscheidenden Punkte unserer gesamten Untersuchung, blickt in den Erneuerungserzählungen fast stets durch, daß tatsächlich die heilige Stätte sehr wohl bekannt ist. Am deutlichsten ist das bei dem mohammedanischen Beispiel. Der mohammedanische Eroberer legt die Hand auf das uralte Heiligtum von Jerusalem — das allein ist der geschichtliche Hintergrund. Es kann keine Rede davon sein, daß man 637 in Jerusalem vergessen hätte, wo der Betplatz Davids lag — die Mauerreste und Turmzinnen[4] des ehemaligen jüdischen Heiligtums waren ständige stumme Zeugen. Trotzdem wird berichtet, daß man die Stätte nicht mehr kennt; so erfordert es der Stil. Nicht anders liegt es bei der alttestamentlichen Heiligtumserzählung. Der israelitische Eroberer übernimmt das Jebusiterheiligtum — das ist hier der geschichtliche Hintergrund. Wenn die spätere Zeit daraus die Erneuerung eines vergessenen altisraelitischen Heiligtums macht, im Widerspruch zur Geschichte, so ist das Stil. In dem hellenistischen Bericht handelt es sich um die Erneuerung des alten heimischen Kultes nach langer Fremdherrschaft; die Neugründung des Staates tritt in ein bedeutsameres Licht, wenn die Überlieferung vollkommen abgerissen ist und das Symbol des Heiligtums durch ein Wunder wiedergefunden wird. Das angebliche Vergessensein des Heiligtums gehört zum Stil und ist jeweils der Beweis dafür, daß man die Stätte noch genau gekannt hat, und daß beim Neubau die unerläßliche Voraussetzung, daß er an der altheiligen Stätte steht, gewahrt ist.

V.

Kehren wir zu unserer Besprechung der Echtheit der christlichen heiligen Stätten zurück. Wir hatten die Überlieferungskette bis auf Konstantin verfolgt und keinen Anlaß zum Zweifel, wohl aber starke Gründe für ihre Zuverlässigkeit gefunden. Wie vereinbart sich damit der Bericht des Eusebios und der anderen Schriftsteller, der die Wiederfindung des Grabes,

---

1 4 26[7] *τοῦτον οὖν τὸν ἄνδρα ἐκέλευεν ὁ ὄνειρος, ἔνθα ἂν τῆς Ἰθώμης εὕρῃ πεφυκυῖαν σμίλακα καὶ μυρσίνην, τὸ μέσον ὀρύξαντα αὐτῶν ἀνασῶσαι τὴν γραῦν· κάμνειν γὰρ ἐν τῷ χαλκῷ καθειργμένην θαλάμῳ καὶ ἤδη λιποψυχεῖν αὐτήν* [wohl Anspielung auf die eleusinische Gottheit].

2 4 26[8] *ἀνοίξας δὲ εὗρε κασσίτερον ἐληλασμένον ἐς τὸ λεπτότατον· ἐπείλικτο δὲ ὥσπερ τὰ βιβλία. Ἐνταῦθα τῶν Μεγάλων θεῶν ἐγέγραπτο ἡ τελετή, καὶ τοῦτο ἦν παρακαταθήκη τοῦ Ἀριστομένους.*

3 4 33[5].

4 Pilger von Bordeaux, JH 21[9] f. Ibi est angulus turris excelsissimae, ubi dominus ascendit, et dixit ei his, qui temptabat eum ... Diesen Eckturm, vermutlich ist es der südöstliche, erwähnen ferner der Bischof von Lyon Eucherius (um 440), dessen Werk eine Zusammenstellung aus schriftlichen und mündlichen Quellen ist, IH 126 17—20 parietis unius in ruinis quaedam pinna superest. Theodosius (um 530) IH 142[8]; 143[4] f. Breviarius de Hierosolyma (vor 570) IH 155 9—10. — Ruinas templi Salomonis und porticum Salomonis erwähnt der Anonymus des Antoninus Placentinus (570) IH 175[5] f. 206[20] f. — Der Anonymus des Petrus Diakonus IH 108 24—28 berichtet duae tantum pinnae permanent, nämlich außer dem Versuchungsturm ein kleinerer. Es handelt sich hier um eine alte Quelle des Petrus Diakonus. — Ruinen der Tempelmauern läßt auch die dem 6. Jahrhundert angehörige Madabakarte, deren Original ich 1913 in Madaba sah, erkennen.

Golgothas und des Kreuzes als ein unerwartetes göttliches Wunder schildert? Antwort: Es handelt sich um ein typisches Beispiel für eine Erneuerungserscheinung.

Golgotha und heiliges Grab sind ein Heiligtum im morgenländischen Sinne. Das Grab ist eine seit Weltbeginn[1] heilige Stätte; Golgotha ist, so belehren uns die in der alten Zeit von christlicher Seite mit ihm verknüpften Vorstellungen, der Mittelpunkt der Welt, hier ist Adams Körper bzw. sein Schädel begraben, hier stand einst der Altar Melchisedeks und Abrahams. Aber ihre wahre Heiligkeit haben die Stätten erst erhalten, als Christus auf Golgotha starb, und als er von der „allerheiligsten Grotte“[2] aus auferstand. Tod und Auferstehung Jesu sind für das Heiligtum im Sinne der Zeit die Gründungsoffenbarung (Initiationstheophanie). Christus bekennt sich auch weiterhin zu den heiligen Stätten und bekundet seine Gegenwart. Von Golgotha berichtet Cyrill[3], daß im Jahre 357 über der Stätte ein großes leuchtendes Kreuz erschienen sei, das bis zum Ölberg reichte und von der ganzen Stadt gesehen wurde; die alten Pilger erzählen, daß bei der Verehrung der Kreuzesreliquie ein Stern am Himmel erschien, und daß Ölflaschen, die mit dem Kreuze in Verbindung gebracht wurden, überschäumten[4]. Beim Grab ereignet sich alljährlich das Ostersonnabendwunder, daß das heilige Feuer aus dem Grabe hervorbricht: noch heute zieht dieses Wunder Tausende von Pilgern aus aller Welt nach Jerusalem[5]. Das sind Bestätigungserscheinungen (Legitimationstheophanien). Nun aber waren die heiligen Stätten 134—326 n. Chr., also fast 200 Jahre, in heidnischer Hand gewesen. Die Erneuerungserscheinung (Rekonstruktionstheophanie) gibt die göttliche Ermächtigung zum Bau des Heiligtums. Die Offenbarung ist, wie der Stil erwarten läßt, eine doppelte: dem göttlichen Hinweis auf die heilige Stätte folgt das Wunder des Wiederfindens; so ist bereits der älteste Bericht, der des Eusebios, aufgebaut. Schon die Absicht Konstantins, das Heiligtum zu errichten, geht auf göttliche Einwirkung und auf Antrieb des Heilands zurück[6]. „Im Besitze des heiligen Geistes“ erkennt der Kaiser, daß die heilige Stätte da liegen muß, wo die Heiden ihren Tempel gebaut haben, und „nach Anrufung des göttlichen Beistandes“ läßt er ihn beseitigen[7]. „Wiederum in göttlicher Begeisterung“ läßt der Kaiser den Boden tief aufgraben[8]. Dann tritt bei den Grabungen als das Erkennungszeichen, das die Echtheit der Stätte beweist, das Grab zutage — ein Wunder, einer Auferweckung gleichzusetzen, das die Geschichtlichkeit der Auf-

1 Eusebios, Vita Constantini III 30 (Heikel 91 8-10). Paula et Eustochium ep. 46 (CSEL 54 334) cuius sepulchri gloriam multo ante, quam excideretur a Joseph [von Arimathia], scimus Esaiae [11 10] vaticinio prophetatam.

2 Vita Const. III 28.

3 Ep. ad Constantium PG 33 1165—1176. Über die Abfassungszeit vgl. Heisenberg Grabeskirche und Apostelkirche I, Leipzig 1908 S. 85 ff. Zum Lichtkreuz vgl. Joh-Akten c. 98.

4 Anonymus des Antoninus Placentinus IH 172 17 ff., 204 24 ff. Das Wunder begegnet um 570 in Poitiers, wohin es von Jerusalem gewandert ist, vgl. Schmaltz Das heilige Feuer in der Grabeskirche, PJB 13 (1917) S. 57 f.

5 Das Wunder ist zuerst 570 mit Sicherheit nachweisbar, ist aber sicher älter (Schmaltz ebenda, S. 53 ff.)

6 Eusebios, Vita Const. III 25 Heikel 89 16-18 *ὑπ' αὐτοῦ τοῦ σωτῆρος ἀνακινηθεὶς τῷ πνεύματι.*

7 III 26 Heikel 90 14-20 *πνεύματι γοῦν κάτοχος θείῳ χῶρον αὐτὸν ἐκεῖνον τὸν δεδηλωμένον πάσαις οὐ καθαραῖς ὕλαις ἐχθρῶν ἐπιβουλαῖς κατακεκρύφθαι λήθῃ τε καὶ ἀγνοίᾳ παραδεδομένον οὐ παριδών, οὐδὲ τῇ τῶν αἰτίων παραχωρήσας κακίᾳ, θεὸν τὸν αὐτοῦ συνεργὸν ἐπικαλεσάμενος καθαίρεσθαι προστάττει, αὐτὴν δὴ μάλιστα τὴν ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν μεμιασμένην ἀπολαῦσαι δεῖν οἰόμενος τῆς τοῦ παναγάθου δι' αὐτοῦ μεγαλουργίας.*

8 III 27 Heikel 90 26 *πάλιν δ'ἐπιθειάσας βασιλεύς ...*

erstehung Jesu bestätigt[1], das alles menschliche Fassungsvermögen übersteigt[2], und das die göttliche Ermächtigung zur Herstellung des Heiligtums gibt.

Fama crescit eundo. Die Folgezeit hat das Bedürfnis, das göttliche Wunder bei der Wiederfindung der heiligen Stätten zu steigern; das geschieht in der noch im vierten Jahrhundert entstandenen Kreuzauffindungslegende. Sie liegt in drei Fassungen vor: Helena-Erzählung (H), Cyriakus-Erzählung (C) und Protonike-Erzählung (P). Die älteste Fassung bietet die Helena-Erzählung, die im Abendlande ihre Heimat hat, und zwar in der Form, die sie 395 bei Ambrosius hat (H_1)[3]. Danach gibt der heilige Geist Helena ein[4], sich auf die Suche nach dem Kreuzesholze zu begeben. Sie findet drei Kreuze, ohne daß das echte kenntlich ist; ein Eingreifen des heiligen Geistes[5] erinnert an die mit dem Herrn gekreuzigten Schächer und in der Tat findet sich an dem mittleren Kreuze die Überschrift, die es als das Herrenkreuz ausweist. „Und weil Christus bereits eine Frau, nämlich Maria, heimgesucht hatte, so suchte der Geist Helena heim und lehrte sie, was die Frau nicht wußte, und führte sie auf einen Weg, den ein Sterblicher nicht wissen konnte"[6]: sie sucht die Nägel, mit denen der Herr gekreuzigt worden war, und findet sie. Das Wunder ist gesteigert gegenüber Eusebios durch die Findung des Kreuzes — wir erinnern uns, daß auch in der mohammedanischen Erneuerungserscheinung eine Dreizahl von Heiligtümern zur Auswahl stand — und durch Einfügung neuer Erkennungszeichen: der Kreuzesinschrift und der Nägel. — Die Helena-Erzählung wurde in den nächsten Jahren ausgestaltet (H_2)[7]. Nach dieser erweiterten Fassung von H erfolgt der Hinweis auf die heiligen Stätten in wunderbarer Weise[8]; auch ist nicht mehr genau feststellbar, zu welchem Kreuze der Titel gehört, und es herrscht Ratlosig-

1 III 28 Heikel 90 30—91 7 *ὡς δ' ἕτερον ἀνθ' ἑτέρου στοιχεῖον ὁ κατὰ βάθους τῆς γῆς ἀνεφάνη χῶρος, αὐτὸ δὴ λοιπὸν τὸ σεμνὸν καὶ πανάγιον τῆς σωτηρίου ἀναστάσεως μαρτύριον παρ' ἐλπίδα πᾶσαν ἀνεφαίνετο. καὶ τό[τε] ἅγιον τῶν ἁγίων ἄντρον τὴν ὁμοίαν τῆς τοῦ σωτῆρος ἀναβιώσεως ἀπελάμβανεν εἰκόνα. διὸ μετὰ τὴν ἐν σκότῳ κατάδυσιν αὖθις ἐπὶ τὸ φῶς προῆει καὶ τοῖς ἐπὶ θέαν ἀφικομένοις ἐναργῆ προεῖχεν ὁρᾶν τῶν αὐτόθι πεπραγμένων θαυμάτων τὴν ἱστορίαν.*

2 III 30 Heikel 91 30 f. . . . *ἐπὶ τοσούτῳ πᾶσαν ἀνθρωπίνου λογισμοῦ χωρητικὴν φύσιν ἡ τοῦ θαύματος τούτου πίστις ὑπερβαίνει, ὅσῳ. . . .*

3 Oratio de obitu Theodosii c. 43—47, gehalten am 26. Februar 395, PG 16 1400 ff. Daß H die älteste Fassung ist, geht schon daraus hervor, daß diese Form gegen 400 in stark abweichenden Fassungen verbreitet ist; sodann spricht für das Alter, daß H dem besprochenen Eusebios-Berichte am nächsten steht: hier wird römischer Aphroditekult an den heiligen Stätten bezeugt und der Ort durch göttliche Erleuchtung gefunden; ferner ist in H das Wunder am wenigsten gesteigert: die Echtheit des Kreuzes wird am Titel bzw. der Heilung einer todkranken Frau erwiesen, später (C, P) durch eine Totenerweckung. Endlich wird die Priorität der abendländischen Auffindungslegende (H) gegenüber der morgenländischen (C, P) dadurch kenntlich, daß das Morgenland des gesamten vierten Jahrhunderts (Eusebios, Ephräm, Athanasius, Cyrill von Jerusalem, die drei großen Kappadokier, Chrysostomos) nichts davon weiß, daß Helena das Kreuz gefunden haben soll (vgl. Straubinger Die Kreuzauffindungslegende, Paderborn 1912 S. 78 f); das weist auf das Abendland als Heimat der Kreuzauffindungslegende hin.

4 c. 43 PG 16 1400 infudit ei Spiritus, ut lignum crucis requireret.

5 c. 45 PG 16 1401 sed certum indaginem Spiritus sanctus inspirat.

6 Ebenda: et quia iam feminam visitaverat Christus in Maria, Spiritus in Helena visitavit: docuit eam, quod mulier ignorabat, et deduxit in viam, quam mortalis scire non poterat.

7 Rufin he 1 7, Mommsen 969 f.; Socrates he 1 17, PG 67 117-121; Theodoret he 1 17 Parmentier, Leipzig 1911, S. 61—64; Sozomenos he 2 1, Hussey 1860 I 101 ff. (abgesehen von den Einschüben aus der Cyriakus-Erzählung); auch Alexander von Salamis, De inventione crucis, PG 87 3 4061 gehört im wesentlichen hierher.

8 Rufin: cum . . . religiosa femina properasset ad locum caelesti sibi indicio designatum, Socrates: *καὶ δυσχερῶς μέν, σὺν δὲ Θεῷ εὑρίσκει.* Sozomenos: *τοῦ Θεοῦ ἐπιδείξαντος διὰ σημείων καὶ ὀνειράτων* Alexander von Salamis: auf das Gebet des Bischofs und seiner Umgebung *ἐδείχθη θεόθεν ὁ τόπος.*

keit darüber, wie das echte Kreuz ermittelt werden soll. Da berührt der Bischof der Stadt, Makarios, unter Gebet eine todkranke Frau mit den drei Kreuzen, und bei der Berührung mit dem dritten erlangt sie plötzlich ihre Gesundheit wieder. Eine weitere Steigerung: das Kreuzprobewunder. — Um 400 ist die Kreuzauffindungslegende nach dem Morgenlande gewandert und hat dort ihre Ausgestaltung zur Cyriakus-Erzählung erlebt (C)[1]. Nach dieser kennt ein Jude, namens Judas, die heilige Stätte, deren Lage ihm von seinem Großvater als Geheimnis überliefert worden ist. Judas wird gezwungen, den Ort zu zeigen; da er ihn nicht genau kennt, bittet er um ein göttliches Wunder. „Als Judas so gebetet hatte, erfolgte sofort ein Erdbeben, und eine Fülle von herrlich duftenden Wohlgerüchen stieg von der Stätte empor[2]." Die Kreuzprobe erfolgt durch Erweckung eines toten Jünglings[3] in der Mitte der Stadt um die 9. Stunde.[4] Später geben sich die Nägel durch ein wunderbares Licht zu erkennen[5]. Die Steigerung ist deutlich: wunderbare Geschehnisse an der heiligen Stätte, die Todkranke durch einen Toten ersetzt. — In Syrien hat sich aus C die Protonike-Erzählung (P) noch vor 430 herausgebildet[6]. Nach ihr war es Protonike, die Gemahlin des Claudius (41—54), die, bewogen durch Predigten des Petrus, nach Jerusalem kam, um die heiligen Stätten und das Kreuz zu suchen. Von dem Herrenbruder Jakobus erfährt sie, daß die Juden die heiligen Stätten in der Gewalt haben, und nimmt sie ihnen. Drei Kreuze werden in dem Grabe gefunden, und das echte erweckt die soeben am heiligen Grabe ohne Krankheit gestorbene Tochter der Kaiserin. Eine neue Steigerung: ad hoc muß ein Todesfall eintreten, damit das echte Kreuz sich kundtun kann.

---

1 Eine Übergangsstufe von H zu C stellt der Bericht des Paulinus von Nola ep. 31 4-6 ad Severum, CSEL 29 S. 271 f. dar; denn wie bei H bewirkt Helena die Findung — iussit ilico urgente sine dubio conceptae revelationis instinctu in ipsum locum operam fossionis accingi —; andererseits weisen ihr vorher die Juden den Weg: tum omnium una de loco testificatione confirmata est; von einer gefundenen Kreuzes-Inschrift ist nicht die Rede; das Kreuz-Probewunder wird an einem Toten vollzogen — lauter Züge, die für C bezeichnend sind. — Den syrischen (in deutscher Übersetzung), den lateinischen und den griechischen Text von C bietet Straubinger (S. 170 Anm. 3) S. 15—49 nebeneinander. Auf C nimmt Sozomenos Bezug mit den Worten *Ἐγένετό γε μὴν δῆλος ὁ τόπος ... ὡς μὲν τινὲς λέγουσιν, ἀνδρὸς Ἑβραίου τῶν ἀνὰ τὴν ἕω οἰκούντων ἐκ πατρῴας γραφῆς καταμηνύσαντος.* Das Alter (um 400) ergibt sich aus Paulinus von Nola, dessen Brief um 402 geschrieben ist, und aus der Priorität gegenüber der vor 430 entstandenen Rezension P.

2 Straubinger 36: *καὶ ταῦτα εὐξαμένου τοῦ Ἰούδα εὐθέως ἐσείσθη ὁ τόπος καὶ πλῆθος καπνοῦ ἀρωμάτων εὐωδίας ἀνέβη ἐκ τοῦ τόπου.*

3 So auch der Breviarius de Hierosolyma IH 153 16 (Cod. Sangallensis); Arkulf-Adamnanus IH 239 12 ff.; ihm folgt Baeda (vor 731) IH 307 3 ff.

4 Todesstunde Jesu, Mk 15 34.

5 Straubinger 44 f. *ὥσπερ γὰρ τὸ τῆς ἀστραπῆς φέγγος εἴδαμεν ἐπιλάμψαν τῷ τόπῳ, οἱ δὲ ἥλοι ἔλαμψαν ὥσπερ χρυσοῦ δίκην ἐξαστράπτοντες.*

6 Syrischer Text in Übersetzung bei Straubinger 87—92. Schon die Steigerung der Vorgänge ins Groteske (die ad hoc sterbende Prinzessin; die Unsicherheit über die heiligen Stätten beseitigt; Judas durch den Herrenbruder ersetzt) zeigt, daß P die späteste Rezension ist. Ebenso die Ungeheuerlichkeit der geschichtlichen Situation, die wohl nur so zu erklären ist, daß aus der Helena des 4. Jahrhunderts Helena von Adiabene geworden ist, und diese wieder zu Berenike-Veronika-Protonike (vgl. Straubinger 100 f.). Damit aber ist schon Bekanntschaft mit C erwiesen, denn von C stammt Jakobus-Judas und Protonike-Helena. — Das Alter bestimmt sich dadurch, daß P in der zwischen 400 und 430 anzusetzenden (vgl. Baumstark Geschichte der syr. Literatur, Bonn 1922 S. 28) Doctrina Addaei zuerst begegnet. — Es ergibt sich also folgende Entwicklungslinie der Kreuzauffindungslegende, wenn man als das letzte Glied die in der syrischen Literatur herrschend gewordene Form anfügt, die P und C derart kombiniert, daß sie eine doppelte Kreuzfindung in apostolischer und in konstantinischer Zeit berichtet (PC): H_1—H_2 — Paulinus von Nola — C—P—PC.

Und doch! Trotz der ständigen Steigerung des Wunderbaren haben alle vier eben besprochenen Fassungen der Grab-Golgotha-Rekonstruktionstheophanie (Eusebios H C P), hinter allem Rankenwerk der Legende versteckt, die Erinnerung daran bewahrt, daß man in Jerusalem die heiligen Stätten noch gekannt hat. Nach Eusebios war die heilige Stätte daran kenntlich, daß die Heiden sie durch den Aphroditetempel entweiht hatten; Ambrosius (H_1) weiß überhaupt nichts davon, daß die Lage der heiligen Stätten unbekannt gewesen sei; Rufin (H_2) sagt, daß der Ort paene oblivioni datus fuerat; Socrates (H_2) sagt, Helena habe die Entweihung durch den heidnischen Tempel in Erfahrung gebracht; „als Helena sah, daß jene Stätte des gemeinsamen Heiles die Verunstaltung erfahren hatte", sagt Theodoret (H_2); und P setzt voraus, daß das Grab allgemein bekannt war. Von besonderer Wichtigkeit sind die Angaben der Cyriakus-Erzählung. Hier führt nämlich Judas-Cyriakus, worauf Schlatter[1] aufmerksam gemacht hat, ein seltsames Doppelleben; die folgende Übersicht möge das veranschaulichen.

1. Er ist Jerusalemer gesetzestreuer Jude.	1. Die Familie des Judas hat von Anfang an an Jesus als den Messias geglaubt. Er ist also Christ. Später wird er Bischof von Jerusalem und erhält den Namen Cyriakus.
2. Er lebt zur Zeit Helenas.	2. Er ist Großneffe des Stephanus, gehört also der dritten christlichen Generation an[2].
3. Er fordert die Juden auf, die Stätte des Kreuzes nicht zu verraten, falls jemand sie kennen sollte.	3. Vom Großvater Zachäus her ist in der Familie die Weisung überliefert worden, die Stätte zu zeigen, falls das Kreuz gesucht werde.
4. Er sagt der Kaiserin, daß es Denkwürdigkeiten über die Lage von Golgotha nicht gäbe.	4. Er sagt, daß es solche Denkwürdigkeiten gäbe.
5. Er versichert, den Ort nicht zu kennen.	5. Die Juden sagen von ihm, daß er den Ort kenne und machen ihn Helena als den namhaft, der sie führen kann.

Die Lösung des Rätsels wird mit Schlatter darin zu sehen sein, daß es sich ursprünglich um Judas, den letzten judenchristlichen Leiter der Jerusalemer Gemeinde vor dem Barkochbaaufstande, gehandelt hat, den der Beiname Cyriakus als Herrenverwandten kennzeichnet. Das barbarische Mißverständnis der Legende hat Judas Cyriakus in einen Juden Judas und einen Christen Cyriakus zerteilt. P hat eine Erinnerung an den wahren Sachverhalt bewahrt, wenn hier an die Stelle des Herrenverwandten (Cyriakus) Judas der größere Herrenverwandte Jakobus tritt. Das heißt also: die in Aelia bewahrte Überlieferung über die heiligen Stätten hat sich mit Bewußtsein auf die Leute berufen, die sie zuletzt vor ihrer Entweihung und Unkenntlichmachung gesehen hatten: das aber war die judenchristliche Gemeinde vor dem Barkochba-Aufstande, und als ihr Vertreter wurde ihr letzter Leiter, Judas, genannt. Der letzte Herren-

1 Schlatter Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130, Gütersloh 1898 S. 57 ff.
2 So 2 syrische und 2 griechische Texte, die Lateiner machen Judas gar zum Bruder des Stephanus, vgl. Straubinger 54 f.

verwandte, von dem die Geschichte weiß, war der alten Kirche der Bürge für die Echtheit der unter Konstantin von heidnischer Entweihung gereinigten heiligen Stätten.

Eusebiosbericht wie Kreuzauffindungslegenden sind im Stil der Rekonstruktions-Theophanien abgefaßt, lassen aber erkennen, daß in Wahrheit die Lage des gesuchten Heiligtums noch genau bekannt und wohl verbürgt war, das war das Ergebnis unserer formgeschichtlichen Untersuchung. Damit aber ist der Hauptzeuge für die Unechtheit der unter Konstantin aufgedeckten heiligen Stätten zu einem Kronzeugen für die Echtheit geworden. Im Stile morgenländischer Erneuerungserscheinungen heißt die Angabe, daß die Wiederentdeckung des Heiligtums ein Wunder ist, nicht: die Überlieferung ist verloren gegangen, sondern im Gegenteil: die Überlieferung ist erhalten geblieben[1].

Die Geschichte der Überlieferung über Golgotha und das heilige Grab zeigt, daß ihre Stätte mit Recht in der heutigen Grabeskirche gesucht wird.

1 Mit den vorstehenden Untersuchungen liegt auch die Baugeschichte der Grabeskirche im Grundzuge fest. Das Heiligtum muß an der altheiligen Stätte erneuert werden; dann ist auch die — auch aus anderen Gründen abzulehnende — Behauptung Heisenbergs in seinem bedeutenden Werke über die Grabeskirche (Grabeskirche und Apostelkirche I Leipzig 1908) nicht haltbar, daß Grab und Golgotha erst durch den Neubau des Modestus (616—626) an ihre heutige Stelle verlegt worden seien, während im Konstantinbau der Felsen Golgotha an der Stelle der jetzigen „Weltmitte“ (in der griechischen Kirche), das Grab dagegen da, wo jetzt die Helenakapelle liegt, gezeigt worden sei. Die Annahme einer solchen „Verlegung“ während des Neubaues widerspricht den ungeschriebenen religiösen Gesetzen des Morgenlandes. Der Melchisedek-Altar hat zwar seinen Ort im Modestusbau wahrscheinlich gewechselt, aber hier liegt ein besonderer Grund vor: er wurde durch die mächtigere Adams-Legende verdrängt.

Zweiter Teil.

Golgotha und der heilige Felsen.

Eine Untersuchung zur Symbolsprache des Neuen Testamentes.

I.

Die mit Golgotha in der Zeit vor den Kreuzzügen verbundenen Ortsüberlieferungen und ihr Ursprung.

Die für unsere Kenntnis älteste, an Golgotha haftende Überlieferung[1] sagt, daß dort Adam begraben worden sei: sie findet sich erstmalig vielleicht bei S. Jul. Africanus (ca. 160 bis 240)[2], sicher bald nach 244 bei Origenes[3]. Da die Gewährsleute des Origenes die Nachricht bereits als Überlieferung erhalten haben, können wir sie mit Sicherheit bis in das zweite Jahrhundert zurückverfolgen. Diese Überlieferung vom Adamsgrab auf Golgotha bürgerte sich ein; die Heftigkeit, mit der Hieronymus, der selbst auf grund der rabbinischen Überlieferung das Adamsgrab in Hebron sucht, sie bekämpft[4], bezeugt die Verbreitung und Beliebtheit der Legende. Sein Widerspruch bewirkte zwar, daß der Westen die Legende bis zu den Kreuzzügen ablehnte[5], aber im Osten reicht die Überlieferungskette vom zweiten Jahrhundert bis zur Gegenwart.

Im vierten Jahrhundert, also etwa 200 Jahre nach dem ersten Auftauchen, erfährt die Überlieferung eine Ausgestaltung: Adams Schädel soll im Golgothafelsen begraben worden sein; die Adamslegende wird zur Deutung des Namens Golgotha verwendet. Die älteste Golgotha-Adam-Legende weiß davon nichts; so sucht Origenes zwar Adams Grab auf Golgotha, deutet aber den Namen Golgotha auf Adam als das Haupt des Menschengeschlechtes[6]. Noch Cyrill von Jerusalem deutet 350 den Namen dahin, daß hier Christus, das Haupt jeglicher (Engel-)Macht und -Gewalt (Kol. 2 10), gelitten habe[7]; und die im Grundstock etwa gleichzeitig entstandene, in ihrer jetzigen Gestalt der Zeit um 550 angehörige „Syrische Schatzhöhle" berichtet zwar vom Begräbnis Adams auf Golgotha, bringt aber ebenfalls den

1 G Klameth Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palästinas I, Münster 1914 bietet wertvolles Material zu den Golgothatraditionen S. 88—138.

2 Holl Über Zeit und Heimat des ps.-tertull. Gedichts adv. Marcionem, SBA 1918 S. 541 A. 1 zitiert aus einer alten Katene zum Jo-Evg. (Montfaucon Coll. Nove patr. gr. II 105) den Satz: *οὗτοι δέ εἰσιν οἱ περὶ τῆς ταφῆς τοῦ Ἀδὰμ εἰρηκότες, Ἀφρικανὸς καὶ ὁ ἅγιος Ἀθανάσιος.* Da wahrscheinlich von Golgotha die Rede ist, so ist vielleicht S. J. Africanus der älteste Zeuge für das Adamsgrab.

3 Commentariorum series in Mt (zu Mt 27 32) Abschnitt 126, PG 13 1777 (Caten. ms. Graec.) *Περὶ τοῦ κρανίου τόπου ἦλθεν εἰς ἡμᾶς ὅτι Ἑβραῖοι παραδιδόασιν, ὅτι τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐκεῖ τέταπται, ἵνα, ἐπεὶ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, πάλιν ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθῶσι.*

4 S. 35 Anm. 4.

5 Holl SBA 1918 S. 548 ff.

6 Comm. ser. in Mt 126, PG 13 1777 ut in illo loco, qui dicitur Calvariae locus, id est locus capitis, caput humani generis resurrectionem inveniat.

7 Cat. XIII 23 PG 33 801 *Κρανίου τόπος ... ἐν ᾧ ἡ ἀληθὴς κεφαλὴ Χριστὸς τὸν σταυρὸν ὑπέμεινε ...*

Namen der Stätte nicht mit seinem Schädel in Verbindung[1]. Erstmalig in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bei (Pseudo-?)Basilius, Bischof von Cäsarea († 379)[2], dann um 375 bei Epiphanius von Salamis[3], 386 bei den Gegnern des Hieronymus[4] und seinen Freundinnen Paula und Eustochium[5] ist die Legende vom Adamsschädel nachweisbar. „Der des Fleisches entblößte Schädelknochen schien den damals Lebenden ein ungewöhnlicher Anblick, und sie nannten den Ort, wo sie ihn beigesetzt hatten, Schädelstätte", berichtet (Pseudo-?)Basilius von Cäsarea[6]. Dieser Zug der Überlieferung, der die Adamslegende mit der Deutung des Namens Golgotha vereint, begegnet — wiederum infolge der ablehnenden Haltung des Hieronymus — bei keinem abendländischen Schriftsteller der alten Zeit[7]; im Osten dagegen hat er sich von Anfang an durchgesetzt und bis auf den heutigen Tag erhalten. In der Zeit der Kreuzzüge übernahm ihn auch das Abendland; der Schädel unter dem Kreuz auf Bildern und Kruzifixen ist der Niederschlag der Legende in der Kunst.

Ein weiterer Zug begegnet erstmalig 386 in dem Briefe der Paula und Eustochium an Marcella: Adam soll auf Golgotha gewohnt haben und gestorben sein[8]. Aber dieser

---

1 Bezold Die syrische Schatzhöhle ... übersetzt, Leipzig 1883 S. 28 „Derselbige Ort wird Schädelstätte genannt, darum daß dort das Haupt aller Menschen hingelegt wurde und Golgotha, weil er rund war."

2 Comm in Js 51 PG 30,2 348.

3 Adv. haer 46 5 (ed. Dindorf II 415f.) *τοῦ πρωτοπλάστου ἀνθρώπου ἐκεῖ τὸ κρανίον ηὕρηται καὶ ἐκεῖ τὸ λείψανον ἐναπέκειτο.*

4 Hieronymus im Eph lib. III (zu 5 14) PL 26 526 Scio me audisse quendam de hoc loco in ecclesia disputantem, qui in theatrale miraculum, numquam ante visam formam populo exhibuit, ut placeret, Testimonium hoc, inquiens, ad Adam dicitur in loco Calvariae sepultum, ubi crucifixus est Dominus. Qui Calvariae idcirco appellatus est, quod ibi antiqui hominis esset conditum caput: illo ergo tempore quo crucifixus Dominus super eius pendebat sepulcrum haec prophetia completa est dicens: Surge Adam, qui dormis, et exsurge a mortuis ... — Sehr scharf äußert sich Hieronymus zwölf Jahre später gegen die Schädel-Legende in evang. Mt IV (zu 27 33) PL 26 209: Favorabilis interpretatio et mulcens aurem populi, nec tam vera.

5 Ep. ad Marcellam 46 3 CSEL 54 332 Z. 1ff. Hilberg: Locus, in quo crucifixus est dominus noster, Calvaria appellatur, scilicet quod ibidem sit antiqui hominis calvaria condita, ut secundus Adam et sanguis Christi de cruce stillans primi Adami ... peccata dilueret.

6 Comm. in Is 51 PG 30,2 348 *Καινὸν οὖν ἐδόκει τοῖς τότε θέαμα, ὀστέον κεφαλῆς τῆς σαρκὸς περιῤῥυείσης, καὶ ἀποθέμενοι τὸ κρανίον ἐν τῷ τόπῳ, Κρανίου τόπον ὠνόμασαν.*

7 Die drei einzigen westlichen Vertreter der Adamslegende in alter Zeit bis zu den Kreuzzügen sind Ambrosius von Mailand 386 n. Chr. (Expositio in Lucam liber X 114, zu Lk 10 23 [Opera omnia Paris 1836 Band III 124] Crucis locus ... supra Adae, ut Hebraei disputant, sepulturam, sowie ep. 71 10 PL 16 1243 Ibi Adae sepulcrum), ferner Caesarius von Arles (469(70)—542) in der nach Holl (SBA 1918, 547 9) von ihm verfaßten pseudo-augustinischen Predigt de immolatione Isaac (PL 39 1751 Adam primus homo ipso loco, ubi crux fixa est, fuerit aliquando sepultus et ideo calvariae locus dictus est, quia primum caput humani generis ibi dicitur esse sepultum) und die pseudo-tertullianischen carmina adv. Marcionem, die von Holl (SBA 1918, 555) zwischen 475 und 525 angesetzt werden (carm. II 199f. Holl SBA 1918, 540. Os magnum veteres nostri docuere repertum.

Hic hominem primum suscepimus esse sepultum

vgl. 201ff. 160ff.) Alle drei Zeugen wissen nur vom Adamsgrab, nicht vom Adamsschädel auf Golgotha; denn Ambrosius sagt nichts vom Schädel, Caesarius deutet den Namen Golgotha auf Adam als das Haupt des Menschengeschlechtes, und das Wort Os der Carmina bezeichnet nach damaligem Sprachgebrauch den Knochen, nicht den Schädel. Es ergibt sich also, daß die Legende vom Adamsschädel in alter Zeit im Abendlande nicht begegnet.

8 Ep. 46 3 (CSEL 54 332 Hilberg) In hoc tunc loco et habitasse dicitur et mortuus esse Adam. Unde et locus, in quo crucifixus est dominus noster, Calvaria appellatur. Vom Tode Adams auf Golgotha weiß auch Chrysostomos, Hom. 85 in Joannem (vor 398 in Antiochia gehalten), PG 59 459 *καὶ ἦλθεν εἰς τὸν Κρανίου τόπον. Τινὲς φασιν ἐκεῖ τὸν Ἀδὰμ τελευτηκέναι καὶ κεῖσθαι.*

Zug hat sich so wenig allgemein durchsetzen können wie die Behauptung, Adam sei auf Golgotha erschaffen worden, die erstmalig von der Handschrift A der „Syrischen Schatzhöhle" vertreten wird. Adam stand nach seiner Erschaffung „mitten auf der Erde (und setzte seine beiden Füße auf den Platz, woselbst das Kreuz unseres Erlösers errichtet wurde) darum, daß Adam in Jerusalem erschaffen ward[1]." Von den alten Pilgern erwähnt nur der vor 570, also etwa gleichzeitig mit dem letztgenannten Zeugen, anzusetzende Breviarius de Hierosolyma die Adamserschaffung auf Golgotha[2].

Erstmalig vereinigt finden wir die Golgothalegenden von Adams Grab, Schädel und Erschaffung im äthiopischen Adambuch des Morgenlandes[3]. Adam gebietet hier vor seinem Tode dem Seth und dessen Nachkommen, seinen Leichnam nach der Sintflut zu begraben, und sagt: „Der Ort, wo mein Körper niedergelegt werden wird, ist der Mittelpunkt der Erde (= Golgotha)[4], und von dort wird Gott kommen und sein ganzes Geschlecht erlösen"[5]. Dieser Wunsch Adams wird von Melchisedek und Sem erfüllt; sie bringen Adams Leichnam aus der Schatzhöhle nach Golgotha. Auf dem Wege dahin erschallt Adams Stimme aus dem Sarge: „Lob sei Gott, der mich geschaffen ... und der mich nun wieder in die Erde bringen wird, aus der er mich genommen hat"[6]. Vor der Bestattung auf Golgotha ertönt Adams Stimme: „In das Land, wohin wir gehen, wird das Wort Gottes herabkommen und leiden und oben auf dem Platze, wo mein Körper liegt, gekreuzigt werden, so daß er meinen Scheitel mit seinem Blute benetzen wird"[7].

Die Adamslegende hat sich eine Stätte in der Grabeskirche geschaffen. Im Jahre 614 eroberten die Perser unter Chosroës II. Syrien, Palästina und, trotz tapferer Gegenwehr[8], auch Jerusalem; auch in der Grabeskirche wütete Feuer[9] und Schwert; 212 Leichen fand man nach einer arabischen Quelle allein in der über dem heiligen Grabe errichteten Rundkirche, 308 in dem Raum von Golgotha[10]. Aber nur zwei Jahre blieb das durch den Brand zerstörte Heiligtum eine Ruine; die Energie des Modestos, Abtes des Jerusalemer Theodosiusklosters und Stellvertreters des gefangen genommenen Bischofs Zacharias, stellte in zehn Jahren (616—626) die heiligen Stätten wieder her. Im Modestos-Neubau nun finden wir eine Kapelle des Adamsgrabes, die von Westen an den Golgotha-Felsen herangebaut ist; zuerst wird sie von einem armenischen Pilger um 660 erwähnt: the church of Holy Golgotha, called also the tombs (so!) of Adam, is 10 steps distant from the Resurrection[11].

---

1 Bezold Die syrische Schatzhöhle ... übersetzt, Leipzig 1883 S. 4. Die Klammern bezeichnen den Zusatz der Handschrift A.

2 IH 154₅. Einzelne Angaben, so diejenige über das Horn, mit dem David und Salomo gesalbt wurden, das der Verfasser des Breviarius (IH 154₃—₅) ebenso wie 395 Silvia-Aetheria (IH 88₂₃—₂₅) in der Grabeskirche, der Anonymus des Antoninus Placentinus (570) dagegen in der Basilica sancta Sion sah (IH 174₁₀-₁₁), zeigen, daß der Breviarius-Verfasser der ältere ist und vor 570 angesetzt werden muß.

3 Das christliche Adambuch des Morgenlandes aus dem Äthiopischen ... übersetzt von Dillmann, Göttingen 1853.

4 S. 81; 102; 109/10; 112. 5 S. 81. 6 S. 113. 7 S. 114 vgl. 38.

8 Elegie des Sophronius, Mönches des Theodosiusklosters im Gebirge Juda, verfaßt zwischen 620 und 628, veröffentlicht in Revue de l'orient chrétien 2 (1897), S. 133 ff. Zeile 69 ff.

9 Zeile 93—94 *Ἁγίους τόπους τε Χριστοῦ*
φλογερῷ πυρὶ φλογίζει.

10 Bericht eines Mönches von Mar Saba über die Einnahme Jerusalems 614, herausgeg. von Couret in Revue de l'orient chrétien 2 (1897) S. 147 ff. Zahl der Toten: من دار القيامة ماتتى واثنى عشر . . . . ومن الجلجلة ثلثمائة وثمانية

11 Palestine exploration Found 1896 S. 347.

Der nächste Zeuge ist der gallische Bischof Arculf, der um 670 Jerusalem besucht hat[1]. Er nennt die Adamskapelle eine „im Felsen ausgehauene Höhle[2] unter der Stätte des Kreuzes des Herrn, in der auf einem Altar für die Seelen gewisser angesehener Leute das Meßopfer dargebracht wird, während die Toten inzwischen auf dem (freien) Platz[3] vor dem Eingang eben dieser Golgotha-Kirche niedergesetzt werden, bis jene hochheiligen Mysterien für die Verstorbenen beendet sind“[4]. Arculf gibt der Kapelle keine Beziehung zu Adam; diese ist für ihn vielmehr dadurch ausgeschlossen, daß er das Adamsgrab in Hebron sucht. Er nennt diese Stadt nämlich Arbe[5] und deutet das Wort als Grabstätte der vier Patriarchen Abraham, Isaak, Jakob und Adam[6]; Arculf folgt darin Hieronymus[7], der seinerseits diese Überlieferung den Rabbinen verdankt. Damit weist Arculf sich als Vertreter der abendländischen Theologie aus, die, wie wir sahen, es bis zu den Kreuzzügen ablehnte, Golgotha mit Adam in Verbindung zu bringen. Daher ist es falsch, auf grund des Schweigens des gelehrten, belesenen und archäologisch interessierten Bischofs, dem wir die ältesten Grundrisse der Grabeskirche, Zionsbasilika und Himmelfahrtskirche verdanken, zu schließen, die Kapelle am Fuße von Golgotha habe bis 670 keine Beziehung zu Adam gehabt. Es wird im Gegenteil kein Zufall sein, daß in dieser Kapelle Totenmessen abgehalten wurden; da, wo das vom Kreuze herabströmende Blut auf den Schädel des ersten Menschen getropft war und seine Sünden getilgt hatte, mußten die Feiern für die Verstorbenen von besonderer Wirkung sein. So wird Arculf mittelbar trotz seines Schweigens ein Zeuge dafür, daß zu seiner Zeit im Osten die Adamsüberlieferung mit der Kapelle verknüpft war, wie ja schon das Zeugnis des armenischen Pilgers gezeigt hatte. Die nächste Quelle, das dem achten bis neunten Jahrhundert entstammende Typikon der Anastasis[8], nennt die Kapelle im Unterschied vom „Heiligen Gipfel“, wie der obere Teil der Felskuppe und der Standort des Kreuzes hieß, „der heilige Schädel“, womit der Adamsschädel gemeint ist. Der Hagiopolite Epiphanius berichtet um 820 „Unterhalb der Kreuzigungsstätte ist eine Adamskirche und das Adamsgrab“[9]. Ohne Unterbrechung läuft die Überlieferung weiter bis auf den heutigen Tag.

1 Oder genauer der Ire Adamnanus, seit 679 Abt des Klosters Hy oder Jona auf der Insel Icolmhill an der Westküste Schottlands (Baeda Venerabilis he 5 15 Plummer I 315), der den hierher verschlagenen Arculf gastlich aufnahm und seinen Bericht über die Reise aufzeichnete.

2 Es handelt sich bei der Kapelle um einen Anbau am Fuß der Felskuppe Golgotha; die nach Osten schauende Apsis der Kapelle ragt in eine Höhlung des Felsens hinein.

3 Platea = Josephsgarten (Atrium, Westhof) genannter Teil der Grabeskirche zwischen Grabrotunde und Konstantinbasilika.

4 IH 233 12—17 In eadem vero ecclesia quaedam in petra habetur excisa spelunca infra locum dominicae crucis, ubi super altare pro quorundam honoratorum animabus sacrificium offertur, quorum corpora interim in platea iacentia ponuntur ante ianuam eiusdem Golgothanae ecclesiae, usquequo finiantur illa pro ipsis defunctis sacrosancta mysteria.

5 Jos 14 15. 6 IH 260 1 ff.

7 Comm. in Eph III (zu 5 14 PL 22 526; Liber hebraicarum quaestionum in Gen (zu 32 3) Lagarde 35 23 ff.; Onomastikon (s. v. Arboc) Klostermann 7 11 ff.; Comm. in Mt IV (zu 27 33) PL 22 209; ep. 108 an Eustochium CSEL 55 319.

8 Das Typikon enthält das Osterritual der Grabeskirche. Terminus ante quem für die Abfassung ist die Zerstörung der zur Grabeskirche gehörigen Konstantinbasilika durch den Fatimidenkalifen El-Ḥākim 1009 Typikon (ed. APapadopoulos Kerameus, Analecta Hierosolymitikes stachylogias II) 147 16 ff. *ἵνα στήκουν οἱ μοναχοὶ . . . ἔσωθεν τοῦ Ἁγίου Γολγοθᾶ . . . καὶ ὁ πατριάρχης καὶ ὁ λοιπὸς κλῆρος ἔξωθεν, ἔμπροσθεν τοῦ Ἁγίου Κρανίου.*

9 *Διήγησις εἰς τύπον περιηγητοῦ* PG 120 260 *μέσον δὲ τῆς ἁγίας πόλεώς ἐστιν ὁ ἅγιος τάφος τοῦ κυρίου καὶ πλησίον τοῦ τάφου ἐστὶν ὁ τόπος τοῦ κρανίου, ἔνθα ἐσταυρώθη ὁ Χριστός, ἔχων τὸ ὕψος βαθμοὺς ἤτοι σκαλία λς', ὑποκάτω δὲ τῆς σταυρώσεώς ἐστιν ἐκκλησία τοῦ Ἀδὰμ καὶ Ἀδὰμ ὁ τάφος.*

Im zweiten Jahrhundert sucht man Adams Grab, im vierten Jahrhundert seinen Schädel, Wohnort und Todesstätte, im sechsten Jahrhundert die Stätte seiner Erschaffung auf Golgotha, und seit 626 ist die Adamsüberlieferung in der Adamskapelle räumlich festgelegt — das ist die Entwicklung der Adamslegenden von Golgotha.

Wo ist ihr Ursprung zu suchen? Die ältesten Zeugnisse für das Adamsgrab auf Golgotha stammen von Hebräern[1], womit nicht Juden, sondern Judenchristen gemeint sein werden[2]; die Legende hat also in palästinischen Vorstellungen über den Urmenschen ihre Wurzeln. Da die Vermutung, die Judenschaft habe in vorchristlicher Zeit Adams Grab mit Golgotha in Verbindung gebracht, nicht haltbar ist[3], müssen wir die spätjüdische Überlieferung über die Stätte der Erschaffung, des Wohnens und des Grabes Adams untersuchen. Da ist festzustellen, daß die jüdische Überlieferung die Stätte der Erschaffung Adams, soweit sie sie überhaupt örtlich festlegt, einheitlich an der Stelle des Jerusalemer Altars sucht[4]. Ebenso war die Vorstellung allgemein, Adam habe nach der Vertreibung aus dem Paradiese auf dem Berge Morijja, genauer: an der Stätte seiner Erschaffung, gewohnt[5] bis zum Tage seines Todes[6]. Was Adams Grab anlangt, so wird es von der jüdischen Überlieferung seit dem Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts in der Makhpelahöhle von Hebron gesucht[7]. Nun aber ist auffällig, daß Josephus bei der Erwähnung der Höhle nichts von ihrem Zusammenhang mit Adam weiß, sondern nur sagt, daß Abraham und seine Nachkommen dort begraben lägen[8]; auch der Pilger von Bordeaux (333) und Eusebios wissen nur, daß Abraham, Isaak, Jakob und ihre Frauen dort ruhen[9]. Und Hieronymus, der das Adamsgrab in

1 Origenes hat die Überlieferung von *Ἑβραῖοι* (s. S. 34 Anm. 3); Ambrosius, Expositio in Lucam liber X 114 (zu Lk 10 23), opera omnia Paris 1836 III 124 Ipse autem crucis locus vel in medio est conspicuus omnibus, vel supra Adae, ut Hebraei disputant, sepulturam. Pseudo-Athanasius, De passione et cruce domini c. 12, PG 28 208 *εἰς τὸν Κρανίου τόπον, ὃν Ἑβραίων οἱ διδάσκαλοί φασιν τοῦ Ἀδὰμ εἶναι τάφον· ἐκεῖ γὰρ αὐτὸν μετὰ τὴν κατάραν τεθάφθαι βεβαιοῦνται.* Pseudo-Basilius von Seleucia, Oratio 38, PG 85 409 *κατὰ δὲ τὰς τῶν Ἰουδαίων παραδόσεις, ὥς φασι, τὸ κρανίον τοῦ Ἀδὰμ ἐκεῖσε εὑρεθῆναι...*

2 So auch Klameth Die neutest. Lokaltraditionen Palästinas, Münster 1914 S. 109. Für *Ἑβραῖοι* = Judenchristen vgl. Eus. he III 4 2 u. ö., ferner die Überschrift des Hebräerbriefes, die von Clemens Alexandrinus Eus. he VI 14 2—3), Pantaenus (VI 14 4), Ephräm, Chrysostomos, Theodoret u. a. auf Judenchristen gedeutet wird.

3 Vgl. den 1. Teil oben S. 1 f.

4 Gen R 14 9 (ed. Ḥorebh 31a 12—13) אמר הקב"ה (Ex 20 24). ממקום כפרתו נברא. חמד"א מזבח תעשה לי יגבל את עפרו של אדם הראשון ובקמום טהור חרי אני בורא אותו ממקום כפרתו והלואי ירצוד Pirqe RE 11 היה בטבור הארץ היה. Gen R 15 4 (ed. Ḥorebh 32a 16—18) אדם נברא בששי. ג"ע בשלישי. הח"ד ואלהים מלכי מקדם פועל ישועות בקרב הארץ (Ps 74 12). PirqeRE 12; pal. Targum zu Gen 2 7; Midr ha-gadol zu Gen 25 9. Schon das vorchristliche Buch der Jubiläen scheint die Adamserschaffung auf den Tempelplatz zu verlegen; denn 3 27 wird berichtet, daß Adam nach der Vertreibung aus dem Paradiese ein Opfer darbringt, 3 32, daß Adam und Eva im Lande ihrer Erschaffung wohnen.

5 Jubiläen 3 32 PirqeRE 20 PsR zu 92 5 Jalquṭ Šim'oni I § 34 zu Gen 3 24. Auch die Buße Adams gehört hierher PirqeRE 20 בא בשבת נכנס אדם במי גיחון העליון עד שהגיעו חמים עד צווארו.

6 Midr. ha-gadol ed. Schechter S. 104.

7 Als ältester Zeuge für diese Überlieferung begegnet R. Banna'a (nach 200), dessen Besuch der Höhle Makhpela genau beschrieben wird BB 58a א"ר בנאה נסתכלתי בשני . . . . . מטא למערתא דאדם הראשון עקיביו ודומים לשני גלגלי חמה. Der nächste Zeuge ist R. Jiṣḥaq (I. lebte um 200, II. um 300; es wird sich um II. handeln) 'Er 53a ‖ Soṭa 13a אמר ר' יצחק קריית הארבע זוגות אדם וחוה אברהם ושרה יצחק ורבקה יעקב ולאה. Fast gleichzeitig lebte R. Abbahu von Cäsarea (um 300), der ebenfalls das Adamsgrab in Hebron bezeugt GenR 58 10 (ed. Ḥorebh 123a 24 f.); er deutet den Namen Makhpela שכפף הקב"ה קומתו של אדם הראשון וקברו בתוכה. Ohne Zeitangabe PirqeRE 20 und 36 (s. o. S. 26) und die im Grundstock dem 4. Jahrhundert angehörende Syrische Schatzhöhle.

8 b j IV 9 7 § 532. 9 IH 25 15 ff.; Eusebios Onomastikon Klostermann 6 12—14; 124 5—7.

Hebron sucht, nennt nicht nur entgegen der zeitlichen Reihenfolge auffälligerweise Adam an letzter Stelle (ibi Abraham et Isaak et Jakob conditus est et ipse princeps humani generis Adam)[1], sondern er muß geradezu zugeben, daß sehr viele bei der Deutung der Bezeichnung Hebrons als Qirjath 'arba' (Jos 14 15) auf die vier berühmten Gräber nicht Adam, sondern Kaleb als vierten nennen[2]. Die Entwicklung ist deutlich: erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts verlegt schriftgelehrte Theorie das Grab nach Hebron, die Lokaltradition von Hebron folgt erst im vierten Jahrhundert und hat zunächst Widerspruch zu überwinden. Wo suchte man vorher das Adamsgrab? Nach dem Buch der Jubiläen ist Adam „im Lande seiner Erschaffung" begraben[3]; nach der Vita Adae et Evae bittet Adam, ihn „in der Gegend jener Wohnung gegen Tagesaufgang", also auf dem Tempelplatz, zu begraben[4]; nach der Apocalypsis Mosis wurden Adam und Abel „nach dem Befehl Gottes im Bereiche des Paradieses begraben, an dem Orte, wo Gott (bei der Schöpfung Adams) den Staub gefunden hatte"[5]. Das Zeugnis dieser ältesten Texte[6] für den Altar in Jerusalem als Begräbnisstätte Adams findet seine Bestätigung in den Texten, die zwar die Grabstätte in der Hebroner Höhle suchen, sie aber gleichzeitig in seltsamem Widerspruch dazu mit dem Jerusalemer Heiligtum in Verbindung bringen[7]. Hierher gehören die Eli'ezer Sprüche, wenn sie berichten, Adam habe sich selbst seine Grabstätte „unterhalb des Berges Morijja" hergestellt[8]. Hierher gehört die Syrische Schatzhöhle, wenn sie bis zur Sintflut die Grabhöhle Adams auf dem Gipfel eines heiligen Berges liegen läßt, auf dem man Gott anbetet[9] und auf dem das Holz für die Arche geschlagen wurde[10], in der Umgebung des Paradieses[11], und wenn sie sie als Bethaus und als die Stätte des Opfers Kains und Abels bezeichnet[12]; denn das sind lauter Vorstellungen, die am Tempelplatz haften. Nehmen wir hinzu, daß auch sonst in der spätjüdischen Literatur die Vorstellung vom Begräbnis unter dem Altar begegnet, so finden wir allseitig bestätigt, daß ursprünglich das Adamsgrab unter dem Altar von Jerusalem gesucht wurde[13]; die Verlegung nach Hebron erklärt sich daraus, daß man Anstoß an dem Gedanken nahm, das Heiligtum mit Leichenunreinheit in Verbindung zu bringen, und daß sich in der Zeit, als der Judenschaft das Betreten Jerusalems verwehrt war, das Bedürfnis nach einem der Verehrung zugänglichen Adamsgrab herausbildete[14].

---

1 Liber hebraicarum quaestionum in Gen (zu 32 3) Lagarde 35 23 ff.

2 Ep 108 11 CSEL 55 319 Licet plerique Caleb quartum putent, cuius ex latere memoria monstratur.

3 4 29. **4** 45.

5 40 *ἀμφότεροι ἐτάφησαν κατὰ πρόσταξιν θεοῦ εἰς τὰ μέρη τοῦ παραδείσου εἰς τὸν τόπον, ἐν ᾧ εὗρεν τὸν χοῦν ὁ θεός.*

6 Vgl. noch das Fragment einer melchisedekitischen Schrift bei Morfill-Charles The Book of the Secrets of Enoch, append. III 35—36 S. 91. „He, Melchizedek, shall be a priest and King in the place Akhuzan, that is to say in the middle of the earth where Adam was created: there shall at last be his [Adams] grave. And concerning that chief priest, it has been written, that he also shall be buried here . . . ., as Adam buried his son Abel there." Dazu Aptowitzer Revue des études juives LXXIX (1924) S. 156.

7 Derselbe Widerspruch auch in einer mohammedanischen Überlieferung, wonach Adams Füße beim heiligen Felsen in Jerusalem, sein Haupt bei der Abrahams-Moschee in Hebron ruhen.

8 c. 20; andere Lesart: außerhalb. **9** Bezold S. 7—10. **10** S. 17. **11** S. 7. 9. **12** S. 8.

13 Zu diesem Ergebnis kommt auch Aptowitzer Les éléments juifs dans la légende du Golgotha, Revue des études juives LXXIX (1924) S. 145—162 und ähnlich Buechler La pureté lévitique de Jérusalem et les tombeaux des prophètes, Revue des études juives LXIII (1912) S. 36. Auch die muslimische Überlieferung sucht teilweise das Adamsgrab in Jerusalem vgl. Wensinck The ideas of the western Semites concerning the navel of the earth, Amsterdam 1916 S. 27 f.

14 Hierzu und zur Verlegung des David-Salomo-Grabes in der gleichen Zeit von Jerusalem nach Bethlehem vgl. o. S. 20 f.

Es ergibt sich also, daß die Vorstellungen von Adams Erschaffung, Wohnort und Grab als Attribute sowohl am Brandopferaltar des Tempelplatzes wie am Golgothafelsen der Grabeskirche haften. Anlaß für die Übertragung der jüdischen Adams-Legenden vom Brandopferaltar nach Golgotha mochten die judenchristlichen Adam-Christus-Spekulationen bieten[1]. Nur die Legende von Adams Schädel wird christlichen Ursprungs sein — man gestaltet die Adamsüberlieferung aus, um den Namen Golgotha zu erklären[2]. Alle drei Vorstellungen von Adams Erschaffung, Wohnort und Grab sind später vom Tempelplatz auch nach Mekka übergegangen[3]. Daraus geht hervor, daß sie als zum jeweiligen Zentralheiligtum gehörig empfunden wurden: von dem jüdischen sind sie ebenso zu dem christlichen wie zu dem mohammedanischen gewandert[4]. Es ergibt sich: die Adamslegenden mit Ausnahme der Schädel-Überlieferung gehören zur Symbolsprache des Zentralheiligtums und sind vom Brandopferaltar nach Golgotha gewandert.

Eine weitere, mit Golgotha verknüpfte Vorstellung ist die, daß sich hier die Mitte der Erde befinde. Sie findet sich möglicherweise schon bei Melito von Sardes angedeutet, der sagt: Ubi occisus est? In medio Hierosolymorum[5]. Wenn man den Widerspruch zwischen dieser Aussage und den evangelischen Berichten bedenkt, wird man fragen müssen, ob sie nicht die Zentrallage Golgothas ausdrücken will. Sicher begegnet Golgotha als Mitte der gesamten Erde zuerst bei Victorinus, Bischof von Pettau (Steiermark), der zwischen 303 und 305 als Märtyrer gestorben ist:

Est locus, ex omni medium quem credimus orbe;
Golgotha Judaei patrio cognomine dicunt[6].

Es folgt das Zeugnis des Bischofs Cyrill von Jerusalem, der 350 seine 13. Katechese am Golgothafelsen hielt, und im 28. Kapitel sagt: „Er breitete am Kreuze die Hände aus, da-

1 Pseudo-Clementin.Homilien III 17 20 u. ö. Vgl. Bousset Kyrios Christos[2], Göttingen 1921 S. 21.

2 Nichts zu tun hat mit der christlichen Legende die jüdische vom Schädel Jojakim's, den der Großvater des Rabbi Peridha in den Toren Jerusalems gefunden haben soll (Sanh 82[a]); hier handelt es sich um eine Ausmalung von Jer 22 19 (Eselsbegräbnis des Königs vor den Toren Jerusalems) nach 23 19: Wirbelsturm trifft das Haupt der Frevler. — Ebenso wenig hat es mit dem Adamsschädel auf Golgotha etwas zu tun, wenn R. Hoša'ja im Namen Rab's († 247) überliefert, daß der Leib des ersten Menschen aus Babel, sein Haupt aus dem Lande Israel, seine Glieder aus den übrigen Ländern stammen sollen (Sanh 38[a b]); denn hier ist von der Erschaffung, nicht der Bestattung Adams die Rede. — Was endlich die Legende vom Schädel Aravna's des Jebusiters anlangt, den man unter dem Jerusalemer Altar gefunden habe (pP[e]s 36[c]; pSoṭa 20[b]; pN[e]d 39[d]; pSanh 18[d] גולגולתו של ארונה היבוסי מצאו תחת המזבח), so dürfte es sich um eine jüdische Nachbildung der christlichen Legende vom Adamsschädel handeln — auch für den Fall, daß Aptowitzer (Revue des études juives LXXIX 1924 S. 161) mit Recht in Aravna eine Verderbnis von Adam sieht.

3 Wensinck (S. 39 A. 13) S. 21: Schöpfung Adams bei Mekka. S. 45. 55: Adams Wohnort an der Stätte der Ka'ba. S. 27: Adams Grab in Mekka.

4 Später hat man auch Bethlehem mit dem Ruhm geziert, daß dort Adam geschaffen sei, so das Schlettstädter Gesprächbüchlein und die englische Adamslegende (Holl SBA 1918 S. 548 3). Herr Prof. D. Haas teilt mir gütigst mit, „daß als Grabstätte Adams die Legende auch den Adam's Peak auf Ceylon kennt. Von dem dortigen Grabe spricht z. B. der deutsche Reisende Daniel Parthey, Nürnberg 1698. Von dem Grabe Adams auf diesem Berge spricht auch Osoris in seiner Geschichte Emanuels von Portugal (1290). Auch bei Marco Polo Kap. 15 findet sich eine diesbezügliche Notiz. Nach ihm geht der Glaube auf die Sarazenen (Mohammedaner) zurück."

5 Fragm. XVI ed. Otto S. 421.

6 Zitiert von Baeda IH 307 10—11; da Victorin auf den Arbeiten des Hippolyt († vor 238) und Origenes († 254) fußt, dürfte der Ursprung der Anschauung von der Erdenmitte im Morgenlande zu suchen sein.

mit er die Enden der bewohnten Welt umfasse; denn dieser Ort Golgotha ist die Mitte der Erde. Nicht von mir aus sage ich dieses, sondern der Prophet ist es, der gesagt hat: 'Inmitten der Erde hast Du Heil bewirkt'[1]." Versinnbildlicht das Leiden Christi in der Mitte der Erde bei Cyrill das Allumfassende seiner Liebe, so bei dem 355, also fast gleichzeitig schreibenden Hilarius von Poitiers die allgemeine Erfaßbarkeit der Gotteserkenntnis für alle Völker. „Die Stätte des Kreuzes ist so, daß sie in der Mitte der Erde und gleichsam auf dem Gipfel dieses Weltalls befindlich, es allen Völkern in gleicher Weise ermöglicht, die Gotteserkenntnis zu erlangen[2]." Hier sehen wir deutlich, daß wir uns für die Vorstellung der alten Zeit von unserem Weltbild lösen müssen, wonach die Erdenmitte ein Punkt im Erdinnern ist; sagt doch die Stelle, daß Golgotha in seiner Eigenschaft als Erdenmitte sich zugleich auch auf der höchsten Stelle der Welt befand. Das bestätigt Didymus von Alexandrien, wenn er in seinem nach 381 verfaßten Werke über die Trinität mit Bezug auf Ps 74 12 sagt, David „nennt Golgotha den Mittelpunkt des Alls (*τόπον μεσώτατον*) und bezeichnet es als die gleichsam unter dem Himmel befindliche Erdenspitze"[3]. Wieder sehen wir, daß Erdenmitte und Erdengipfel für das alte Weltbild zusammenfallen. „Über der Mitte allen sichtbar", sagt Ambrosius aus der gleichen Vorstellung heraus[4]; ja der Jerusalemer Mönch und spätere Erzbischof Andreas von Kreta (ca. 650–726) vergleicht den in der Mitte der Erde am Kreuz hängenden Heiland mit der kulminierenden Sonne, deren Strahlen auf die Erde fallen[5]. Golgotha ist Zentrum der Erde und Höhepunkt zugleich.

In seiner Eigenschaft als Erdenmitte[6] ist Golgotha aber ferner auch, so belehrt uns die syrische Schatzhöhle, die Stelle, an der „die vier Enden" der Erde „miteinander zusammenhängen"; „denn als Gott die Erde schuf, da lief seine Kraft vor ihr her, und die Erde lief ihr von vier Seiten wie Winde und leises Wehen nach; und dort [nämlich am Erdmittelpunkt] blieb seine Kraft stehen und kam zur Ruhe, und dort vereinigten sich die vier Enden der Welt; dieser selbige Ort bildet die Grenzen der Erde. Dort wird vollbracht werden die Erlösung für Adam und alle seine Kinder[7]." „Und als Sem den Leichnam Adams hinaufbrachte, da war derselbige Ort die Pforte der Erde: sie öffnete sich (in Gestalt eines Kreuzes)[8], und nachdem Sem und Melchisedek den Leichnam Adams in den Mittelpunkt der Erde gelegt hatten, da liefen die vier Teile zusammen und umschlossen Adam. Und sofort schloß sich die Pforte wieder . . . Und als oberhalb von ihr das Kreuz des Messias errichtet wurde, . . . da öffnete sich die Türe des Ortes über Adam[9]." Von einer Spaltung nur in zwei Teile berichtet die äthiopische Form der Adamslegende, die auch in Golgotha

---

1 XIII 28 PG 33 805 *Ἐξεπέτασεν ἐν σταυρῷ τὰς χεῖρας ἵνα περιλάβῃ τῆς οἰκουμένης τὰ πέρατα. τῆς γὰρ γῆς τὸ μεσώτατον ὁ Γολγοθᾶς οὗτός ἐστιν. οὐκ ἐμὸς ὁ λόγος, προφήτης ἐστὶν ὁ φήσας· ἠργάσω σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς'.* Er zitiert Ps 74 12 ואלהים מלכי מקדם פעל ישועות בקרב הארץ.

2 Comm in Mt cap. 33 4, PL 9 1075 Locus deinde crucis talis est, ut positus in medio terrae et tamquam in vertice huius universitatis insistens ad capessendam Dei cognitionem universis gentibus esset aequalis. Vgl. in Ps, PL 9 762.

3 De trin. 1 15 PG 39 324 *Λέγει δὲ τὸν Γολγοθᾶν τόπον μεσώτατον καὶ οἱονεὶ κέντρον . . . ὀνομάζων αὐτόν*

4 Expositio in Lk liber X 114 (zu Lk 10 23) ed. Paris 1836 III 124 (s. o. S. 38 Anm. 1).

5 Oratio XI In exaltationem sanctae crucis II PG 97 1041 *Ὁ θεὸς ἡμῶν βασιλεὺς πρὸ αἰώνων εἰργάσατο σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς* (Ps 74 12). *Ὅτι δὲ ἐν μέσῳ τῆς γῆς ὁ Κρανίου κατεστήρικται τόπος, ἀμφιβαλλέτω μηδείς. Ἔδει γὰρ ὥσπερ ἐν ἐπιπέδῳ κύκλου διαγραφῇ κατὰ μέσης τῆς γῆς ἁπάσης ἐμπαγῆναι τὸ σωτήριον ξύλον, ἵν'ὡς ἄλλος τις οὐρανοφεγγὴς ἥλιος ὁ τῆς δικαιοσύνης μεσουρανῶν Ἥλιος . . . . τὰς . . . ἀκτῖνας . . καταλάμψειν* (so!).

6 Schatzhöhle ed. Bezold S. 4, 6, 7, 9, 20, 26–28, 35, 63.

7 S. 63 ‖ 27. 8 Zusatz S. 28. 9 S. 63 vgl. 28.

die Erdenmitte sieht[1]. „Und als die Lade [der Sarg Adams] auf den Felsen [von Golgotha] kam, zerriß er in zwei Teile, so daß die Lade einen Ort bekam[2].“ Handelt es sich bei dem Äthiopier nur um das Motiv des sich öffnenden und wieder schließenden Felsens[3], so ist in der Schatzhöhle damit die Vorstellung verbunden, die später auf den mittelalterlichen Weltkarten immer wieder ihre Darstellung findet[4], daß in Golgotha als der Erdenmitte die Spitzen der vier Erdquadranten zusammenhängen; deshalb ist hier der Ausgangspunkt der Weltschöpfung und der Eingang in das Erdinnere.

Auch die Überlieferung von der Erdenmitte, die, wie wir sahen, zugleich Erdenspitze und Eingang in das Erdinnere ist, hat sich, ebenso wie die Adamsüberlieferung, nach der Zerstörung der Grabeskirche durch die Perser eine eigene Stätte im Modestosneubau (616 bis 626) gesichert. Die Erdenmitte als eigene Andachtsstätte wird freilich von Arculf (670) wieder nicht erwähnt, sondern erst im Typikon der Anastasis (8.—9. Jahrhundert)[5] bezeugt. Danach könnte die Ansetzung der Verlegung der Erdenmitte in die Zeit des Modestos-Neubaues bedenklich erscheinen. Indes, wiederum mag Arculf Gründe für sein Schweigen gehabt haben. Er sieht nämlich in der Säule am Damaskustor, wohl jenem mächtigen, auf der Madabakarte abgebildeten Meilenstein, die Stätte der Erdenmitte und verlegt dorthin das Kreuzprobewunder[6]; möglich auch, daß der belesene Bischof wieder einmal dem Hieronymus folgt[7], da er unter Berufung auf dieselbe Schriftstelle wie dieser die auch sonst bei christlichen Schriftstellern begegnende Ansicht vertritt, ganz Jerusalem sei der Mittelpunkt der Erde[8]. So wird es Zufall sein[9], daß die Erdenmitte als eigene Andachtsstätte zuerst im Typikon begegnet; von da an jedenfalls läuft die Überlieferungskette ohne Unterbrechung bis zur Gegenwart. Die neue Stätte liegt im sogenannten Josephsgarten (Atrium, Westhof) nordwestlich von Golgotha und 15 m (13 Fuß sagt der Innominatus I, 1094 n. Chr.)[10] von ihm entfernt, zwischen heiligem Grab und Konstantinbasilika, da, wo noch heute ein taufbeckenartiger Stein die Mitte der Welt bezeichnet[11]; wenn die Legende noch heute berichtet, daß der Felsspalt von Golgotha bis zum Mittelpunkt der Welt reicht, so verbirgt sich dahinter vielleicht eine Erinnerung daran, daß Golgotha ursprünglich als Erdenmitte galt. Der Grund der Loslösung von Golgotha dürfte in einer Bemerkung des Mönches Bernhard (865) enthalten sein, wonach beim Omphalos (Erdenmitte) vier Ketten von der Grabeskirche (Anastasis), der Marienkirche, der Golgothakirche und der Konstantinbasilika (mit der Kreuz-

1 Christliches Adambuch des Morgenlandes, Dillmann 1853 S. 81, 102, 109—10, 112.
2 S. 114. 3 Klameth Die neutest. Lokaltraditionen I, Münster 1914 S. 115 4.
4 Reiches Material bieten: Mappae mundi, Die ältesten Weltkarten, herausg. von Konrad Miller, Stuttgart 1895. Jerusalem als Weltmittelpunkt ist mit Sicherheit erst im 13. Jahrhundert auf den Weltkarten nachweisbar.
5 (Siehe oben S. 37 Anm. 8) 133 26 heißt es im Zusammenhang mit den Karfreitagszeremonien: *εὐθὺς ποιοῦμεν λιτὴν ἐπὶ τὸν Ὀμφαλόν, μέσον τοῦ Ἁγίου Κήπου.* Die Bezeichnung *ὁ Ὀμφαλός* wechselt mit der anderen *τὸ μέσον τῆς γῆς.*
6 IH 239 12 ff. Zum Kreuzprobewunder vgl. S. 31.
7 In Ez 5 5 PL 25 52 Jerusalem in medio mundi sitam hic idem propheta testatur, umbilicum terrae eam esse demonstrans, Hieronymus beruft sich auf Ps 74 12.
8 IH 240 1 ff.
9 Die Worte des Andreas von Kreta (s. S. 41 Anm. 5) bieten eine erbauliche Betrachtung über Golgotha, wie der Zusammenhang und die Berufung auf Ps 74 12 zeigt, und dürfen daher nicht als Argument gegen die Existenz einer eigenen Andachtsstätte „Erdenmitte“ verwandt werden.
10 Klameth Lokaltraditionen I S. 105.
11 Klameth 106 vermutet, daß man den *Ὀμφαλός* bis zur Zerstörung durch den Fatimidenkalifen El-Ḥākim (1009) einige Meter weiter östlich zeigte.

auffindungsstätte) zusammenliefen[1]; sie sollten offenbar darstellen, wie im Erdmittelpunkt die vier Erdquadranten zusammenstoßen[2], eine Vorstellung, die, wie wir sahen, zur Erdenmitte gehörte. Die Vermutung liegt nahe, daß das ursprünglich auf Golgotha beschränkte Attribut der Erdenmitte auf die ganze Grabeskirche ausgedehnt worden ist, und dann die eigentliche Erdenmitte in der Mitte zwischen den vier in der Grabeskirche vereinigten Kirchen festgelegt wurde.

Welches ist der Ursprung der Vorstellung, daß in Golgotha die Erdenmitte ist? Die Anschauung könnte selbständig aus der Schriftstelle hervorgewachsen sein, auf die man sich wieder und wieder beruft, Ps 74 12 „Inmitten der Erde hat er Heilstaten bewirkt". Aber dann bleibt die Auffassung der Erdenmitte als höchsten Punktes der Welt, als Eingangs in das Erdinnere und als Ausgangspunkts der Weltschöpfung unerklärt; es ist vielmehr offenbar eine feste Vorstellungsreihe übernommen worden. Eher könnte man, zumal wenn man sich der Ansicht Heisenbergs anschließt, daß die phönikische Astarte bis zur Zeit Konstantins an der Stätte der Grabeskirche verehrt wurde, geneigt sein, die Vorstellung aus heidnischem Kult abzuleiten[3]; Omphalosvorstellungen waren außerordentlich verbreitet[4]. Aber dagegen macht bedenklich, daß das älteste Zeugnis, das in Golgotha die Erdenmitte sieht, aus einer Zeit stammt, in der die heiligen Stätten noch in heidnischer Hand waren. So bleibt es auch hier das Nächstliegende, von den spätjüdischen Analogien auszugehen.

Das Judentum hat schon in früher Zeit im Lande Israel die Erdenmitte gesehen[5]; aber Palästina ist nur deshalb Erdenmitte, weil es die heilige Stadt birgt, die viel öfter als Mitte oder Nabel der Welt genannt wird[6]. Ist Jerusalem Erdennabel, so ist der Berg Zion der Mittelpunkt des Nabels[7]; innerhalb des Zionsberges wiederum ist der die Quaderhalle, den Sitz des Synedriums, beherbergende innere Vorhof die Erdenmitte[8]; innerhalb des inneren

1 Tobler-Molinier Itinera Hierosolymitana Genf 1879 S. 315. Inter predictas igitur quatuor ecclesias est paradisus sine tecto [der 'Josephsgarten'] . . . . habens in medio sui confinium quatuor catenarum, que veniunt a predictis quatuor ecclesiis.

2 Es stimmt nicht ganz genau, da im Norden keine Kirche liegt. Die Grabeskirche liegt im Westen des Omphalos, die Golgothakirche im Südosten, die Konstantinbasilika im Osten. Die Lage der Marienkirche ist strittig; wahrscheinlich ist sie im Süden der Golgothakirche in deren Nähe zu suchen, wo sie Arculf auf seinem Plan der Grabeskirche ansetzt und wo noch heute eine kleine Kirche der mater dolorosa steht. Dann lag sie südlich bzw. südöstlich vom Omphalos.

3 So Heisenberg Die Grabeskirche in Jerusalem, Leipzig 1908 S. 216; Klameth Lokaltraditionen I S. 95 ff.

4 Roscher Omphalos ALG 1913. Ders., neue Omphalos-Studien ALG 1915. Ders., der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern, besonders den semitischen. Leipzig 1918.

5 Ez 38 12 ישבי על־טבור הארץ von den Israeliten. Midr. Tanḥuma Abschn. קדושים (zu Lev 19) ed Ḥorebh S. 444 12—13 ארץ ישראל נתונה באמצע העולם. Testam. Salomonis ed McCown Rezension C, wo *τῇ μέσῃ τῆς γῆς* (13 13) und *τὴν Παλαιστίνην* (13 14) sich entsprechen.

6 Ez 5 5 זאת ירושלם בתוך הגוים שמתיה וסביבותיה ארצות Äth. Henoch 26/7. Josephus bj III 3 5 § 52 sagt von Judäa *μεσαιτάτη δ'αὐτῆς πόλις τὰ Ἱεροσόλυμα κεῖται, παρ' ὃ καί τινες οὐκ ἀσκόπως ὀμφαλὸν τὸ ἄστυ τῆς χώρας ἐκάλεσαν.* Jellinek Beth ha-midraš, Wien 1873 V 63 4 von der Welt: חוך טבורו. זו ירושלם. Weiteres rabbinisches Material bei Aptowitzer Réj. 1924 S. 156 5. — Auch christliche Schriftsteller vertreten die Ansicht. Offb 20 9 Jerusalem = *τὸ πλάτος τῆς γῆς* (= Nabel der Erde); Ambrosius PL 15 1961 f = Jos b j III 3 5; Hieronymus in Ez 5 5 PL 25 52; Eucherius IH 134 7 f.; Arculf JH 240 2 ff. vgl. Baeda 307 2 ff.; Äthiop. Adambuch, Dillmann S. 122 „Die Stadt Jerusalem, die verdolmetscht heißt 'Mittelpunkt der Erde'." — Muslimische Zeugnisse gibt Wensinck The navel of the earth S. 22 und 36 Hartmann Der Felsendom, Straßburg 1909 S. 10.

7 Jubiläen 8 19.

8 Sanh 37a deutet HohL 7 3 auf das Synedrium: שהיה יושבת בטיבורו של עולם. למה נקרא שמה שרירך. Die Quaderhalle lag in dem südwestlichen Teil der den inneren Vorhof umgebenden Gebäude; man

Vorhofes ist es das Tempelhaus. Aber das Erdenzentrum schlechthin ist der heilige Felsen im Allerheiligsten, der äbhän šᵉthijjā. Sehr übersichtlich stellt der Midraš Tanḥuma diese Vorstellungen zusammen:

„Das Land Israel liegt in der Mitte der Welt;
Jerusalem liegt in der Mitte des Landes Israel;
der heilige Bezirk liegt in der Mitte Jerusalems;
das Tempelhaus liegt in der Mitte des heiligen Bezirkes;
die Bundeslade liegt in der Mitte des Tempelhauses;
der äbhän šᵉthijjā aber liegt vor der Bundeslade, denn von ihm aus wurde die Welt gegründet[1]."

Diese letzten Worte zeigen, daß der heilige Felsen des Tempelplatzes in seiner Eigenschaft als Erdenmitte zugleich Ausgangspunkt der Weltschöpfung ist; da auch das Attribut des Erdenhöhepunktes zu seinen festen Attributen gehört, so haben wir am heiligen Felsen des Tempelplatzes ein vollständiges Analogon zu den mit Golgotha verknüpften Omphalosvorstellungen vor uns.

Vereinzelt aber begegnen in der jüdischen Literatur Aussagen, die die Mitte der Erde an anderer Stelle suchen als am Jerusalemer heiligen Felsen und den konzentrisch um ihn gelagerten Heiligkeitskreisen. „Siehe, Kriegsvolk steigt von den Bergen herab . . . Kriegsvolk steigt herab vom Nabel des Landes, und eine Abteilung kommt von der Zaubererterebinthe her"[2], sagt der Usurpator Ga'al in Sichem; der Nabel des Landes ist hier offenbar der Garizim. An anderer Stelle hören wir, daß ein Samaritaner den Rabbi Jonathan auffordert, auf dem Garizim anzubeten, weil dieser nicht von der Sintflut überschwemmt worden sei[3]; auch dadurch wird der Berg als Erdenmitte gekennzeichnet. Die Legende, daß der Erdennabel im Jakobsbrunnen bei Sichem zu suchen sei, weil hier die Sonne zur Zeit der Sommersonnenwende keinen Schatten werfe, ist erst spät nachweisbar[4], wird aber auf ältere samaritanische Überlieferung zurückgehen. Eine andere Linie führt nach Bethel. Schon die Geschichte vom Jakobstraum kennzeichnet die Stätte als Erdennabel[5]; wiederholt begegnet die Überlieferung, daß der Stein von Bethel der Ausgangspunkt der Weltschöpfung gewesen sei, und daß er der heilige Felsen des Jerusalemer Heiligtums sei[6]. Äbhän šᵉthijjā, Garizim, Bethel sind Erdenmittelpunkt. Nehmen wir hinzu, daß die mohammedanische Überlieferung ihrerseits Mekka gemeinhin den Beinamen des Erdmittelpunktes gibt[7], und daß man im Mittelalter Bethlehem gelegentlich so nennt[8], vergegenwärtigen wir uns ferner die außerordentliche Verbreitung der Omphalosvorstellungen, so werden wir nicht bezweifeln können,

---

sucht sie heute vielfach zu Unrecht außerhalb des Tempelbezirkes und kann diesen Widerspruch gegen alle rabbinischen Zeugnisse einzig und allein mit einer mißverstandenen Josephus-Stelle (b j V 4 2 § 144) belegen.

1 Abschnitt קדושים (zu Lev 19) ed Ḥorebh S. 444 15—18:

ארץ ישראל יושבת באמצעיתו של עולם
וירושלים באמצעיתה של ארץ ישראל
ובית המקדש באמצע ירושלים
וההיכל באמצע בית המקדש
והארון באמצע ההיכל
ואבן שתיה לפני הארון שממנה נשתת העולם

2 Richt 9 37 f. 3 GenR 32 16 (ed. Ḥorebh 64ᵃ Z. 1 v. u.) לא טף במוי דמבולא.
4 Petrus Comestor († 1179), Historia scholastica in evangelia 58 PL 198 1567.
5 Gen 28 11 ff. 6 Siehe unten Abschnitt II.
7 Wensinck The navel of the earth S. 23. 36. 8 Holl SBA 1918 S. 548 3.

daß wir es mit einem uralten Attribut des Zentralheiligtums zu tun haben. Wie die ebenfalls zum Zentralheiligtum gehörenden Adamsüberlieferungen vom Tempelplatz nach Golgotha übertragen worden waren, so auch die Omphalosvorstellungen: sie sind vom äbhän šᵉthijjā nach Golgotha gewandert.

Von der Adams- und Omphalostradition wenden wir uns zu einer dritten Ortsüberlieferung Golgothas. Das erste Zeugnis für die Verehrung der Felskuppe Golgotha tut auch eines Felsspaltes Erwähnung. Cyrill von Jerusalem sagt 350 in der 13., am Fuße von Golgotha gehaltenen Ansprache an die Taufbewerber: „Es wird dich . . . diese heilige Stätte Golgotha überführen, die emporragt und bis heute zu sehen ist und bis jetzt zeigt, wie um Christi willen damals die Felsen rissen[1].“ Man bezog also die Schilderung, die Mt von jenen den Tod Jesu begleitenden schreckhaften Ereignissen, dem Erdbeben und dem Bersten der Felsen[2], gibt, auf Golgotha und zeigte dort den Riß im Felsmassiv. Offenbar von Cyrill abhängig ist der zweite Zeuge, Rufin († 410)[3]; er läßt den Märtyrer Lucianus vor den heidnischen Richtern die Wahrheit des Leidens und Sterbens Christi damit beweisen, daß er auf den „unter der Kreuzeslast geborstenen Felsen“ hinweist. Wichtig ist das Zeugnis des Antoninus Placentinus des Märtyrers oder genauer desjenigen seiner Reisebegleiter, der den Reisebericht unter Antonins Namen verfaßt hat: „Vom Grabmal bis Golgotha sind 80 Schritte. Von einer Seite steigt man auf Stufen hinauf, wo unser Herr zur Kreuzigung hinaufstieg. Denn auch die Stätte, wo er gekreuzigt wurde, ist zu sehen und das Blut im Felsen selbst. In der Seite ist der Altar Abrahams, zu dem er kam, um Isaak zu opfern, dort brachte auch Melchisedek sein Opfer dar. Unmittelbar bei dem Altar ist ein Spalt, du legst da das Ohr an und hörst Wasserströme und wirfst einen Apfel oder was sonst schwimmen kann, hinein und gehst zur Quelle Siloah und findest ihn dort. Die Entfernung zwischen Golgotha und Siloah beträgt, glaube ich, eine Meile. Denn Jerusalem hat kein lebendiges Wasser außer in der Quelle Siloah. Von Golgotha bis zur Kreuzauffindungsstätte sind 50 Schritte[4] . .“ Wie der erste und letzte der zitierten Sätze zeigen, handelt es sich um eine Golgotha-Legende. Da der von dem Berichte erwähnte Melchisedek-Abraham-Altar sich, wie unten zu zeigen sein wird, am Fuße von Golgotha an der Stelle, wo seit 626 die Adamskapelle stand, befand, das heißt da, wo noch heute der Felsspalt zu sehen ist, so kann als sicher gelten, daß Antonin denselben Felsspalt meint, der noch heute auf der Hochfläche von Golgotha, ebenso wie in seiner Fortsetzung in der Adamskapelle zu ebener Erde, im Naturfelsen zu sehen ist. Wir ersehen aus Antonin, daß man beim Felsen den

1 XIII. 39 PG 33 820 *Ἐλέγξει σε . . . ὁ Γολγοθᾶς οὗτος ὁ ἅγιος ὁ ὑπερανεστὼς καὶ μέχρι σήμερον φαινόμενος καὶ δεικνύων μέχρι νῦν, ὅπως διὰ Χριστὸν αἱ πέτραι τότε ἐῤῥάγησαν.*

2 Mt 27 51.

3 he IX 6 ed. Schwartz-Mommsen 315 adstipulatur his ipse in Hierosolymis locus et Golgothana rupes sub patibuli onere dirupta.

4 IH 171 20ff.; in Klammern an wichtigen Stellen die Abweichungen der recensio altera 204 5ff. A monumento usque Golgotha sunt gressi LXXX. Ab una parte ascenditur per gradus, unde Dominus noster ascendit ad crucifigendum. Nam et locus, ubi crucifixus fuit, paret et cruor sanguinis paret in ipsa petra- (Nam et in loco, ubi fuit crucifixus, apparet cruor sanguinis et in ipso latere petrae est altare patriarchae Abraham.) In latere est altarium Abrahae, ubi ibat Isaac offerre, obtulit et Melchisedech sacrificium. Ad (iuxta) ipsum altarium est creptura (cripta!), ubi ponis aurem et audis flumina aquarum et iactas melum (pomum) aut quod potest natare et vadis in Siloa fonte et ibi eum suscipis. Inter Siloam (Syna) et Golgotha credo esse miliarium. Nam Hierusolima aquam vivam non habet praeter in Siloa fonte. De Golgotha usque ubi inventa est crux sunt gressos quinquaginta.

Eingang in das Erdinnere suchte, eine Vorstellung, die uns im Zusammenhang mit den Omphalosvorstellungen von Golgotha schon begegnet war, und die uns noch zu beschäftigen haben wird.

Der Anonymus des Antoninus erwähnt erstmalig die Blutspur „im Felsen selbst", bei der es sich um eine rötliche Ader im Felsen gehandelt haben wird[1]. Das Blut Christi hatte schon früher die Phantasie beschäftigt: „Als unser Herr Jesus Christus auf der Schädelstätte gekreuzigt wurde, da deutete er durch das aus seiner durchbohrten Seite von ihm fließende Wasser und Blut in geheimnisvoller Weise auf unsere Rettung hin, indem er, beim Anbruch des Teiges beginnend, die Überreste des Vorvaters besprengte", so schreibt Epiphanius von Salamis um 375[2]. Diese Vorstellung von dem die Gebeine bzw. den Schädel Adams benetzenden Blute Christi begegnet öfter[3], namentlich in der Literatur des Ostens; Hieronymus hat sie scharf bekämpft[4] und im Abendland zunächst unmöglich gemacht. Die Entstehung dieser Legende begreift sich am einfachsten, wenn der von der Hochfläche von Golgotha ausgehende Felsspalt der Phantasie den Anknüpfungspunkt bot, das Blut Christi mit dem Adamsgrab in unmittelbare Verbindung zu setzen. Mithin wird durch sie indirekt der Felsspalt, vielleicht ebenfalls die „Blutspur", auch für die Zeit zwischen Cyrill von Jerusalem (350) und dem Anonymus des Antoninus (570) bezeugt.

Die nächsten Zeugen sind Saewulf (1103), der russische Igumen (Klostervorsteher) Daniel (1106), die Gesta Francorum expugnantium Hierusalem (1109)[5], sowie der sogen. Anonymus, richtiger einer der Anonymi des Petrus Diaconus, der 1137 ein „Buch über die heiligen Stätten" aus verschiedenen Reiseberichten zusammenstellte[6]. Seine beiden Angaben über den Felsspalt gehören einer seiner spätesten Quellen an, wahrscheinlich entstammen beide der Zeit nach der Eroberung Jerusalems im ersten Kreuzzuge am 15. Juli 1099[7]. Es

1 Klameth Lokaltraditionen I 127 erinnert daran, daß nach Arculf der Felsen des Heiligen Grabes rot und weiß war (IH 232 18).

2 Adv. haer. 46 5 Dindorf II 416 sagt vom *Κρανίου τόπος*: *ἐφ' οὗ σταυρωθεὶς ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς διὰ τοῦ ῥεύσαντος ἀπ' αὐτοῦ ὕδατος καὶ αἵματος διὰ τῆς νυχθείσης αὐτοῦ πλευρᾶς αἰνιγματωδῶς ἔδειξε τὴν ἡμῶν σωτηρίαν, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ φυράματος ἀρξάμενος ῥαντίζειν τὰ λείψανα τοῦ προπάτορος.*

3 Paula et Eustochium, ep. 46 3 ad Marcellam 386 CSEL 54 332; Schatzhöhle Bezold 63; pseudo-tertull carmina adv. Marcionem II 200—203 (Holl SBA 1918, 540); äthiopisches Adambuch Dillmann 38. 114 u. ö.

4 In Mt 27 33; in Eph 5 14 (s. S. 35).

5 Klameth Lokaltraditionen I 117 f.

6 Mit Sicherheit als benutzt ist festzustellen der Reisebericht der aquitanischen Pilgerin Silvia-Aetheria (395) sowie das Buch Baeda's über die heiligen Stätten (vor 731), das Auszüge aus älteren Reiseberichten und Schriften (Arculf, Eucherius und Hegesippus) enthält.

7 107 17—22 In Calvaria autem, ubi crucifixus est Dominus, est mons scissus, et in ipso monte Calvariae ascenditur per gradus decem et septem, et ibi pendent lampades novem cum singulis nappis argenteis. Subtus vero est Golgotha, ubi cecidit sanguis Christi super petram scissam. Da die Adamskapelle bereits vorhanden ist, stehen wir in der Zeit nach 626 (Modestosbau). Nun aber führten im Modestosbau 36, nicht 17 Stufen nach Golgotha hinauf, wie der Hagiopolite Epiphanius um 820 (S. 37 Anm. 9) bezeugt. Wir müssen also zeitlich noch weiter gehen und kommen zu dem Bau von Kapellen über Golgotha 1048 nach den Verwüstungen von 1009. Zu diesem Termin (nach 1048) stimmt folgende Beobachtung. Entgegen dem üblichen Sprachgebrauch bezeichnet unser Text die Hochfläche des Felsmassivs als Calvaria, die Adamskapelle als Golgotha; denselben sehr auffälligen Sprachgebrauch hat auch Saewulf (1103). — Die zweite Erwähnung des Felsspaltes bei Petrus Diaconus findet sich im Zusammenhang mit der unmittelbar anschließenden Beschreibung des Tempelplatzes, IH 107 29 ff. In medium templi est mons magnus circumdatus parietibus [gemeint ist der heilige Felsen des Tempelplatzes!], in quo tabernaculum, illic et archa testamenti fuit, quae a Vespasiano imperatore destructo templo Romae delata est(!) .... Super saxum

ist auffällig, daß im Modestosbau (seit 626) kein Pilger weder den Felsspalt, noch die Blutspur gesehen hat. Das wird sich so erklären, daß Spalt wie Felsader im Modestosbau, in dem der Golgothafelsen mit einem zweistöckigen Kapellenbau umkleidet war, verdeckt waren und erst die 1048 fertiggestellten, infolge der Verwüstungen des fanatischen Kalifen Ḥakim (1009) notwendig gewordenen Bauten beide wieder zum Vorschein gebracht haben.

Wir fragen auch hier nach dem Ursprung der Vorstellung. Man sollte meinen, daß die Überlieferung vom zerrissenen Felsen und der damit zusammenhängenden Blutspur an Ort und Stelle entstanden sei zur Erklärung des Spaltes und der roten Felsader. Indes, wie Klameth[1] für die Blutspur im Golgothafelsen nachgewiesen hat, haben ältere Vorstellungen eingewirkt. Wenn das Mt-Evangelium Jesus in Jerusalem sagen läßt: *ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου, ὃν ἐφονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου* (23 35), so liegt eine Gleichstellung des Propheten Zᵉkharjā des Sohnes Bᵉrekhjā's des Sohnes ʿIddō's[2] mit dem Priester Zᵉkharjā, dem Sohne des Jᵉhōjādhāʿ vor, von dessen Steinigung im Tempelvorhofe das Alte Testament berichtet[3]; übrigens setzt auch die rabbinische Literatur gelegentlich die beiden Zᵉkharjā gleich[4]. Wahrscheinlich hat Jesus sowohl das Weli des ersteren im Kidrontale[5] wie die Blutspur des letzteren auf dem Tempelplatze gekannt; er dürfte somit der älteste Zeuge für diese Blutspur sein. Diese Blutspur des ermordeten Priesters hat der Legende beider Talmude und des Midraš reichhaltigen Stoff geliefert[6]; es hat sich um eine rote Ader in den Steinplatten des Priestervorhofes zwischen Tempelhaus und Brandopferaltar[7] gehandelt, von der der Bordeaux-Pilger sagt, daß man das Blut des Zacharias so deutlich im Marmor vor dem Altar sähe, als ob es heute vergossen worden wäre[8]. Nun hat christliche Legende sehr früh, offenbar bereits im 2. Jahrhundert, Zacharias, den Vater Johannes des Täufers, zu dem auf

---

in medio templi pendet candela aurea, in qua est sanguis Christi, qui per petram scissam descendit. Also auf dem Tempelplatz wird das Blut Christi gezeigt! Die große Zahl christlicher Erinnerungsstätten, die sich nach unserer Stelle auf dem Tempelplatze finden — Fußeindruck Jesu im Felsen, als ihn Simeon auf die Arme nahm; Stätte des Gebetes Jesu in der Höhle unter dem heiligen Felsen; des Opfers des neutestamentlichen Zacharias; der Leuchter mit dem Blute Christi; ferner (wohl im Südost-Eckturm) die Wiege Christi; sein Bad; das Bett der Maria; endlich das Tor, durch das Jesus auf dem Esel einzog und bei dem die Lahmenheilung durch Petrus erfolgte — zeigt sicher, daß der Tempelplatz in der Hand der Christen ist. Am 15. Juli 1099 erfolgte die Einnahme Jerusalems auf dem ersten Kreuzzuge, nach der der Felsendom in eine christliche Kirche verwandelt wurde; nicht lange danach, noch vor 1137, hat unser Anonymus geschrieben. Übrigens zeigt unsere Stelle, wie vorsichtig man bei der Heranziehung des Petrus Diaconus sein muß, der keineswegs in Bausch und Bogen als Zeuge für die Zeit der Silvia-Aetheria (395) verwendet werden darf!

1 Klameth Lokaltraditionen I 127 ff. 2 Sach 1 1.

3 2 Chron 24 20—25 vgl. Hebr 11 37. 4 ʿEr 21ᵃ; Targ Klag 2 20.

5 Über die Lage des Grabes des Propheten Zᵉkharjā des Sohnes des Berekhjā sagt Pseudo-Epiphanius in den Vitae prophetarum 21 PG 43 412: *Ἀπέθανε δὲ εἰς τὴν Ἰουδαίαν ἐν γήρει μακρῷ καὶ ἐτάφη σύνεγγυς Ἀγγαίου τοῦ προφήτου.* Von Ḥaggai wiederum heißt es 20 PG 43 412 ‖ 418, er sei in Jerusalem gestorben *καὶ ἐτάφη πλησίον τῶν ἱερέων* ‖ : *(ἐνώπιον τοῦ τάφου τῶν ἱερέων).* Die Priestergräber endlich werden 7 PG 43 397 ‖ 420 erwähnt *Ἔστι δὲ ὁ τάφος Ἡσαΐου τοῦ προφήτου ἐχόμενα τοῦ τάφου τῶν βασιλέων, ὀπίσω τοῦ τάφου τῶν ἱερέων, ἐπὶ τὸ μέρος τὸ πρὸς νότον.* (Ausführlich zitiert oben S. 21). Also alle genannten Gräber lagen im Kidrontal; denn es steht fest, daß dort die Königsgräber lagen.

6 Str-B I 940/2.

7 Hieronymus, Comm. in Mt 23 35 gibt ausdrücklich diese Ortsbestimmung.

8 IH 22 1 f. In marmore ante aram sanguinem Zachariae ibi dicas hodie fusum.

dem Tempelplatze ermordeten Märtyrer gemacht[1], und dementsprechend schreibt man das Grabmal im Kidrontal dem neutestamentlichen Zacharias zu[2], während 6 Meilen von Eleutheropolis auf dem Wege nach Askalon das Grab des alttestamentlichen Märtyrers Zacharias auftaucht[3]. Der entscheidende Schritt ist zur Zeit des Breviarius de Hierosolyma (vor 570) bereits vollzogen: „Vor dem Grabe [Jesu] selbst steht ein Altar, bei dem der heilige Zacharias erschlagen worden ist; dort trocknet sein Blut[4].“ Die Zacharias-Legende in der neutestamentlichen Fassung ist also zur Grabeskirche gezogen, wo man sogar im Stein die Spuren seines Blutes zeigt; von da ist nur ein kleiner Schritt zu dem versteinerten Christusblut, das zuerst Antonin 570 auf Golgotha erwähnt.

Was den Felsspalt anlangt, so wird die Erwähnung bei Cyrill, gleichzeitig mit der ersten Erwähnung Golgothas in der Grabeskirche, christliche Ortsüberlieferung sein. Wenn dagegen Antonin weiß, daß er mit unterirdischen Wasserläufen in Verbindung steht, die nach Siloah fließen, so weist schon die Nennung Siloah's nach dem Tempelplatze. Dort finden wir den sagenumwobenen, vom Brandopferaltar ausgehenden Kanal, der das Opferblut wegspülte und in das Kidrontal leitete[5]; dort finden wir die Erzählungen von den unterirdischen Wasserläufen, die von den unter dem Tempelplatz laufenden Wasseradern, die die Siloahquelle speisen, ihren Ausgang genommen haben; auch diese Wasserläufe brachte man mit dem Brandopferaltar in Zusammenhang. Man muß sich die ganze Absurdität der Vorstellung jener unterirdisch von Golgotha nach Siloah fließenden flumina aquarum vergegenwärtigen, um einen Eindruck davon zu erhalten, wie selbstverständlich es für die alte Zeit ist, daß das, was vom Brandopferaltar gilt, eo ipso auf Golgotha übertragen wird.

Aber die Entsprechungen gehen weiter. Zum delphischen Apolloheiligtum gehört ein Felsspalt, das Heiligtum von Hierapolis hatte einen Erdspalt, der mit den Unterweltswassern in Verbindung stehen sollte; in ähnlicher Weise standen die Heiligtümer der heidnischen Araber[6] und die Ka'ba[7] in Verbindung mit der Unterwelt — wir sehen: das Spaltmotiv gehört zur Symbolsprache namentlich der morgenländischen Heiligtümer. Auch die Überlieferung vom Felsspalt mit der Blutspur Jesu hat also ihre Formgebung von ursprünglich mit dem Brandopferaltar verknüpften Vorstellungen erhalten, die ihrerseits der Symbolsprache der morgenländischen Heiligtümer entstammen.

Wir kommen zu einer letzten Lokaltradition Golgothas aus der Zeit vor den Kreuzzügen. Schon sehr früh hat die Kirche die Opferung Isaaks als Typus der Passion Christi betrachtet[8]; insbesondere regte der Zug, daß Isaak sein Holz auf dem eigenen Rücken trägt, zum Vergleich mit dem sein Kreuz tragenden Herrn an[9]. So lag es nicht fern, den Vergleich auszudehnen, und den Ort des Isaakopfers auf Golgotha zu suchen; dieser Schritt ist im vierten Jahrhundert zur Zeit Ephräm's des Syrers vollzogen. „An diesem Orte ist Adams

1 Der älteste Zeuge, Origenes, in seiner nach 244 verfaßten Schrift Commentariorum series in Mt 25 (zu Mt 23 35) PG 13 1630 f. beruft sich für seine Ansicht Zachariam dicit patrem Joannis bereits auf eine entsprechende Überlieferung. Weitere Zeugen PE 23—24; Ambrosius zu Lk 1 8; Hieronymus zu Mt 23 35; Pseudo-Epiphanius, Vitae proph. 23 PG 43 413.

2 Theodosius (ca. 530) IH 142 10 ff.

3 Theodosius 138 15 f.; Anonym. des Antoninus Placentinus 180 1—3.

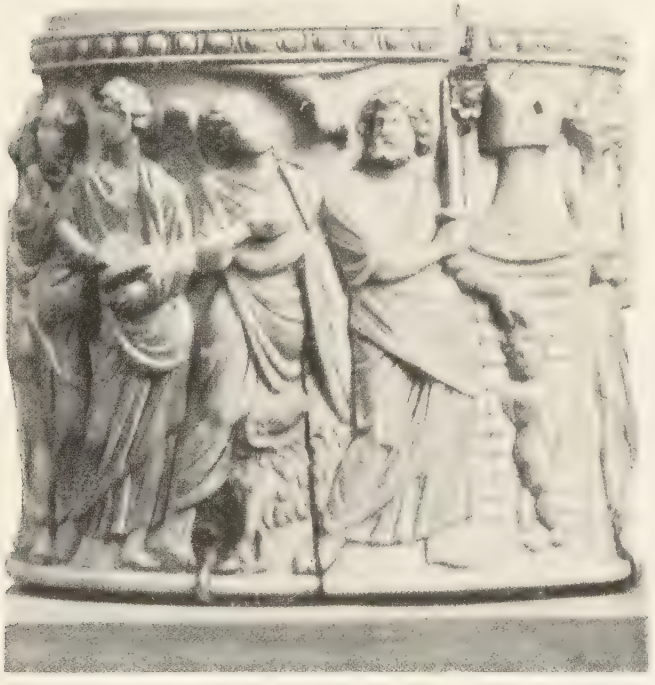
4 IH 154 12—13 Ante ipso sepulcro est altare, ubi Zacharias sanctus occisus est, ubi arescit sanguis eius.

5 Mein Jerusalem zur Zeit Jesu I 49. Weiteres s. u. Abschnitt II.

6 Wensinck The navel of the earth 42 f. 7 Ebenda 29 f.

8 Schon Barnab. 7 3 (Funk 1906 S. 17) und seitdem sehr oft.

9 Melito von Sardes, Fragm. XI Otto 416 f.; Tertullian adv. Jud. Oehl II 727 u. ö.



Berlin, Kaiser-Friedrich-Museum: Isaaksopfer
(Elfenbeinpyxis, Rückseite).

Leichnam beigesetzt worden . . . Gott wies daher diesen Ort Abraham zur Opferung Isaaks an, um ihm anzuzeigen, daß er auch seinen Sohn daselbst dem Tode übergeben werde“ [1]. In die Kunst hat die Legende vom Isaaksopfer auf Golgotha früh Eingang gefunden; eine alte Elfenbeinpyxis, die die Opferung Isaaks abbildet, läßt eine Treppe zu dem orientalisch stilisierten Altar hinaufführen, ganz augenscheinlich die von Pilgern öfter erwähnte, auf die Hochfläche von Golgotha führende Treppe [2]. Nun aber hingen unlöslich an dem von Abraham bei der Isaaksopferung errichteten Altar eine Reihe weiterer Überlieferungen, die dann folgerichtig ebenfalls nach Golgotha verlegt wurden. Nach der syrischen Schatzhöhle [3] und dem äthiopischen Adamsbuch [4] ist Golgotha nicht nur die Stätte des Abrahamsaltars, sondern auch des Melchisedekaltars und die Stelle, wo David den Engel mit dem feurigen Schwerte sah.

Diese Überlieferung wird noch in der ersten Bauperiode der Grabeskirche örtlich festgelegt: bei Theodosius (530) begegnet zuerst der Abrahamsaltar. „In der Stadt Jerusalem beim Grabe des Herrn ist die Schädelstätte; dort opferte Abraham seinen Sohn als Brandopfer und weil der Berg felsig ist, errichtete Abraham im Berg selbst, das heißt unmittelbar am Fuße der Berg[kuppe], den Altar; über dem Altar erhebt sich der Berg, den man auf Stufen ersteigt; dort ist der Herr gekreuzigt worden“ [5]. Also am Fuße von Golgotha liegt der Abrahamsaltar. Leider ist aus den beiden Handschriften des Breviarius, des nächsten Zeugen, die beide verschiedene Auszüge aus einem Reisebericht darstellen, nichts Genaues über die Lage zu ersehen. Wir hören nur, daß „Abraham seinen Sohn Isaak als Opfer darbrachte an eben dem Orte, wo der Herr Jesus Christus gekreuzigt worden ist“ [6]; der andere Codex erwähnt den Altar ohne nähere Bezeichnung. Er sagt, indem er mit Golgotha offenbar das sonst als ‘Josephsgarten’ bezeichnete Atrium meint: „Und dann tritt man in Golgotha ein. Und dort ist ein großer Altar und dort ist der Berg Calvaria, wo der Herr gekreuzigt worden ist“ [7]. Der nächste Zeuge, der Anonymus des Antoninus Placentinus, sagt ebenfalls, daß der Abraham-Melchisedek-Altar in latere petrae liege, fügt aber hinzu, daß sich neben ihm der Felsspalt befindet [8].

Es handelt sich also um einen Altar am Fuße von Golgotha, der aber offenbar in die Bergkuppe hineinragt und neben dem der Felsspalt klafft. Nun kommen für diesen Altar zwei Stellen in Frage: Die Stätte Ante oder Ad crucem, westlich am Fuße von Golgotha, und die Stätte Post crucem, östlich von Golgotha. „Hinter dem Kreuze“ fand, wie Silvia-Aetheria (395) uns berichtet, am Gründonnerstag die große Kommunion statt [9] und am Karfreitag die Verehrung der Kreuzesreliquie [10]. „Vor dem Kreuze“ endete die Gethsemaneprozession am Karfreitag früh [11], fand am Karfreitag der Mittagsgottesdienst statt [12] und die Feier am Sonntag nach Epiphanias [13] und am Sonnabend nach Ostern [14]; hier war eine Station

1 Opp. ed. Benedikt I 100, 17.
2 Abb. Tafel 1 (vgl. S. 881) und Wulff Die altchristliche Kunst, Berlin 1913 S. 187, Abb. 183.
3 Schatzhöhle Bezold S. 35 vgl. 63.
4 Adambuch Dillmann S. 102. 109. 111—112. 115. 121.
5 IH 140 16 ff. In civitate Hierusalem ad sepulcrum Domini ibi est Calvariae locus; ibi Abraham obtulit filium suum holocaustum, et quia mons petreus est, in ipso monte, hoc est ad pedem montis ipsius, fecit Abraham altario; super altare eminet mons, ad quem montem per grados scalatur; ibi Dominus crucifixus est.
6 Codex Ambrosianus M 79; IH 154 5 ff.
7 Codex Sangallensis 732; IH 153 14.
8 IH 171 20 ff. ‖ 204 5 ff.
9 Silvia-Aetheria IH 85 29 ff. 10 88 5 ff. 11 87 12 ff.
12 89 2 ff. 13 77 6. 14 91 21.

der Prozession, die in der Nacht nach dem Pfingstsonntag vom Ölberg zur Zionskirche zog[1]; endlich endete hier der sonntägliche Frühgottesdienst[2]. Zudem fand täglich an beiden Stellen im Rahmen der um 4 Uhr beginnenden Abendfeier (lucernare) Gottesdienst statt[3]. Aus alledem geht hervor, daß an beiden Stellen, also westlich und östlich am Fuße von Golgotha, je ein Altar gestanden haben muß[4]. Welcher der beiden Altäre ist der Abrahamsaltar? Schon die Angabe, daß dieser Altar in ipso monte bezw. in latere petrae liegt, führt nach dem Westen von Golgotha; hier ragte, wie wir sahen, eine Höhlung in den Felsen hinein, in der im Modestosbau der Altar der Adamskapelle stand[5]. Eine weitere Erwägung kommt hinzu. Der Abrahamsaltar wird im Modestosbau an anderer Stelle gezeigt, nämlich unweit von Golgotha im Nordosten[6]. Warum ist er gewandert? Ich sehe keine andere Erklärung, als die, daß die Stätte westlich von Golgotha bis 616 zwei Überlieferungen trug, nämlich die an der dortigen Höhlung mit dem Felsspalt haftende Adamslegende und die an dem dortigen Altar Ante crucem haftende Isaak-Abraham-Melchisedek-Legende. Die Adamslegende war die überlegene und behauptete im Modestosbau allein das Feld; die Überlieferung vom Abrahamsaltar dagegen war gezwungen, sich eine neue Stätte zu suchen. Endlich aber heißt es vom Abrahamsaltar, daß neben ihm der Felsspalt klaffte; auch das führt zwingend nach der westlichen Seite von Golgotha. Also der Abrahamsaltar der konstantinischen Grabeskirche (d. h. bis 616) ist der Altar Ante crucem.

Hinsichtlich des Ursprungs der Überlieferung gilt, was von den Adamsüberlieferungen und dem Spaltmotiv festzustellen war, nicht nur, daß sie vom Brandopferaltar des Tempelplatzes nach Golgotha gewandert ist, sondern auch, daß sie, wenigstens in Palästina, das Zentralheiligtum kennzeichnet: wie die Juden im Brandopferaltar die Stätte sahen, wo Abraham seinen Sohn opfern sollte, und wo Melchisedek als Priester amtiert hatte[7], so die Samaritaner in ihrem Hauptheiligtum, dem Garizim[8].

Wir haben damit, wenn wir hinzufügen, daß man den Standort des Kreuzes Christi von Anfang an auf Golgotha gezeigt hat, sämtliche Ortsüberlieferungen Golgothas aus der Zeit vor den Kreuzzügen behandelt. Es fällt auf, wie gering im ganzen ihre Beziehungen zu den geschichtlichen Vorgängen bei der Kreuzigung Jesu waren. Begründet ist dies dadurch, daß es sich, mit Ausnahme der eben genannten Überlieferung über den Standort des Kreuzes, um Vorstellungen handelt, die älter sind, als das Christentum. Gemeinsam war ihnen ausnahmslos, daß sie Entsprechung und Heimat am Brandopferaltar bzw. am äbhän šthijjā des Tempelplatzes hatten und daß sie zur Symbolsprache des morgenländischen Heiligtums gehörten. Damit ist der Ursprung aller an die Stätte Golgotha geknüpften Ortsüberlieferungen aus der Zeit vor den Kreuzzügen erklärt. Welches aber ist ihr Sinn? Das bisherige Ergebnis verweist uns für die Beantwortung dieser Frage nach dem Tempelplatz.

---

1 95 16. 2 74 5 f. 3 73 1 ff.
4 Vgl. Heisenberg Die Grabeskirche in Jerusalem, Leipzig 1908 S. 174. 99.
5 S. o. 36 f. 6 Arculf IH 234 5 ff.
7 Abraham: 2 Chron 3 1; Jos ant 1 13 1 § 226; 7 13 4 § 333 und die rabbinische Literatur. Melchisedek: Ps R 76 § 3 u. ö.
8 Abraham: Pilger von Bordeaux IH 20 1–3. Melchisedek: Fragment des Eupolemos (Schlatter Geschichte Israels[3], Stuttgart 1925 S. 128).

II.

Der Felsen im Allerheiligsten und der Brandopferaltar in der Vorstellung des Spätjudentums und des Islam[1].

„Nach der Entfernung der Lade war dort [im Allerheiligsten] ein Stein seit den Tagen der ersten Propheten, der Š'thijjā hieß und drei Finger breit aus der Erde herausragte", berichtet die Mišna[2]. Im Allerheiligsten also befindet sich der äbhän šᵉthijjā und auf ihm[3] soll bis zum babylonischen Exil die Bundeslade gestanden haben; nach der Anschauung einiger Rabbinen soll sie damals unter ihm verborgen worden sein[4]. Hatte früher der Hohepriester am Versöhnungstage die Schaufel mit den glühenden Kohlen, auf der das Räucherwerk entzündet wurde, auf die zwei Tragstangen der Lade gelegt[5], so legte er sie seit dem Exil auf den heiligen Felsen und räucherte auf ihm. Der Felsen an der heiligsten Stätte des Judentums vertrat mithin die Stelle des verschwundenen heiligen Thronsitzes Jahves. Daß die Gegenwart Gottes auf dem Stein ruhe, wurde dadurch ausgedrückt, daß er für seit Urzeiten heilig galt und daß „der große Name deutlich auf ihm geschrieben" sein sollte[6]; Jesus soll ihn gelesen und dadurch die Kraft zu seinen Wundertaten erlangt haben[7]. Und hatte der Prophet Sacharja von dem Schlußstein des Tempels, der die heilige Inschrift trage, gesagt, daß die die Gottesgegenwart darstellenden sieben Augen auf ihm ruhten[8], so deutet man das jetzt auf den heiligen Felsen.

Dieser heilige Felsen galt, wie wir bereits gesehen haben[9], dem Spätjudentum als die Mitte der Erde, Palästinas, Jerusalems, des Tempelplatzes und des Tempelhauses. Darum heißt er auch der Nabel der Erde[10]. Dieser Ausdruck bezeichnet aber außer der zentralen Lage[11] zugleich den Ausgangspunkt der Entwicklung[12], das Ernährungszentrum[13] und die Höchstlage[14]. Die mit der Bezeichnung als Nabel der Erde gegebene Vorstellung von der Höchstlage des heiligen Felsens ist von großer Wichtigkeit für das Verständnis der ihm anhaftenden Attribute; sie sei daher an der Hand einiger Belege erhärtet. Schon von dem

---

1 Die wichtige Sammlung des Materials bei Feuchtwang Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Breslau 1910, 535—552; 713—729. 1911, 43—63) ist im Folgenden herangezogen. Für die islamischen Vorstellungen ist Wensinck The ideas of the western Semitic concerning the navel of the earth (Verhandelingen der Koninklijke Akademie von Wetenschapen te Amsterdam) Amsterdam 1917 und Hartmann Der Felsendom in Jerusalem und seine Geschichte, Straßburg 1909 zu vergleichen.

2 Joma 5₂ משניטל הארון אבן היתה שם מימות הנביאים הראשונים ושתיה היתה נקראת. גבוהה מן הארץ שלש אצבעות.

3 Tos Joma 3₆ היה שם ארון נתון עליה

4 Joma 53ᵇ; Tos Soṭa 13₁; Syr Bar 6₇ff. (weiteres Material bei Dalman PJB 11, 1915, S. 53₂—₅). Die samaritanische Überlieferung hat das Versteck der heiligen Geräte auf dem Garizim gesucht ant 18₄₁ § 85—87. Auch heilige Schriften sollten unter dem heiligen Felsen in Jerusalem verborgen sein, so wohl die Assumptio Mosis (nach 1₁₇) und wohl auch das Testament des Salomo (nach Rez. C 13₁₃).

5 Joma 5₁.

6 Targ. Ps.—Jonathan zu Ex 28₃₀; Targ. Ps.—Jon. zu Pred 3₁₁ (Feuchtwang 720) שמא רבא דהוא כתיב ומפרש על אבן שתיה; Tolᵉdhoth Ješu.

7 Petruslegende des Midr. (Str-B I 631. 531); Tolᵉdhoth Ješu.

8 Sach 3₉. 9 S. 44. 10 PirqeRE 35 u. ö.

11 bj 3 3₅ § 52; NumR 1₄ (ed. Ḥorebh 2ᵇ₉ff.), u. ö.

12 Midr. der göttlichen Weisheit (Jellinek Beth ha-midhrasch V 63₁ff. Wien 1873), u. ö.

13 HohLR 7₆ (zu HohL 7₃) ed. Ḥorebh 68ᵇ₇ff. v. u., u. ö.

14 Wensinck The navel of the earth S. 1ff. 11ff., besonders 13ff.

ganzen Lande Israel gilt, daß es „höher ist als die übrigen Länder“ [1]; deshalb wird es auch zuerst vom Regen erreicht. „Das Land Israel tränkt der Heilige, gepriesen sei er, selbst und die übrige Welt durch Bevollmächtigte, denn es ist gesagt: ‘Der Regen gibt auf die Erde und Wasser auf die Fluren sendet’[2]. Das Land Israel trinkt das Wasser der Regengüsse und die gesamte Welt das, was übrig bleibt; denn es ist gesagt: ‘Der Regen gibt . . .’ Das Land Israel trinkt zuerst und die ganze Welt später; denn es ist gesagt: ‘Der Regen gibt . . .’ Das ist vergleichbar mit einem Menschen, der Käse herstellt: er nimmt das Eßbare und läßt den Abfall zurück[3].“ Ist Israel das höchstgelegene Land, so ragt in ihm sein Mittelpunkt, Jerusalem, am höchsten empor[4] und innerhalb Jerusalems wieder dessen Mittelpunkt, der Tempelberg[5] — so will es die Symbolsprache, unbekümmert um den widersprechenden topographischen Tatbestand. Empfand man den Widerspruch mit der Wirklichkeit, so half man sich, indem man die Offenbarung der wahren räumlichen Erhabenheit des Tempelberges der Endzeit zuschrieb. „Am Ende der Tage wird der Berg des Hauses Jahves über alle Berge aufgerichtet und über alle Hügel erhaben sein“, sagte schon die Schrift[6]. So sagt man dann in kühnem Bilde, daß einst Sinai, Tabor und Karmel zusammen die Grundlage für Jerusalem und das Heiligtum bilden werden[7], ja der babylonische Talmud berechnet, daß das Jerusalem der Endzeit gar um drei Parasangen (16,5 km) über seine jetzige Höhe erhöht sein wird[8], worin ihn freilich der neutestamentliche Apokalyptiker mit einer Höhenangabe von 12000 Stadien (2217,6 km) weit überbietet[9]. In diesem Zusammenhang fällt Licht auf eine merkwürdige Stelle im äthiopischen Henochbuch. Auf seiner Reise nach Westen findet Henoch „sieben herrliche Berge . . . drei gegen Osten, einer über dem anderen befestigt, drei gegen Süden, einer über dem anderen und [dazwischen] tiefe, gewundene Schluchten, von denen keine an die andere grenzte. Der siebente Berg [lag] zwischen diesen, und einem Thronsitz ähnlich überragte er alle an Höhe“ [10]; er wird am jüngsten Tage Gottes Thronsitz bilden und den Lebensbaum tragen und „an den heiligen Ort bei dem Hause Gottes, des Königs der Ewigkeit, verpflanzt werden“ [11]! Die auffällige Verteilung der Berge im Süden und Osten erklärt sich daraus, daß der Verfasser Jerusalem vor Augen hat mit den drei Kuppen des Ölberges im Osten und dem Berge des bösen Rates südlich vom Hinnomtal, der der Analogie wegen auch drei Kuppen erhält[12]; der Tempelberg wird durch den Lebensbaum als zukünftige Stätte des Paradieses gekennzeichnet, er überragt alle an Höhe. Auch hier wird der Tempelberg also als der höchste Berg der Endzeit geschildert. Was den heiligen Felsen selbst, den Mittelpunkt des Tempelberges, anlangt, so wird von ihm geradezu gesagt, Gott habe ihn bei der Weltgründung „zum Schlußstein der Welt gemacht, wie ein Mensch einen Schlußstein in ein Gewölbe setzt“ [13]. Ein arabischer Autor

1 Qid 69a ארץ ישראל מכל ארצות ... גבוה; Zeb 54b; StrB III 840o gibt weiteres Material. Paula et Eustochium ep. ad Marcellam 463 CSEL 54332 Quanto Judaea a ceteris provinciis . . . sublimior . . .

2 Hiob 510; es wird zwischen Geben und Senden unterschieden.

3 Ta‘an 10a (Bar).

4 Auch in die arabische Literatur drang diese jüdische Theorie, Belege bei Wensinck The navel . . S. 14. — Paula et Eustochium ep. 463 CSEL 54332 haec urbs cuncta sublimior est Judaea, sei als Beleg aus der christlichen Literatur genannt.

5 Qid 69a בית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל. Die Höhe des Tempelberges drückt man so aus, daß man ihn ‘Libanon’ nennt (Joma 39b Targ HL 415 u. ö.).

6 Jes 22 vgl. Sach 1410; Mi 41—2. 7 Pesiqtha 144b.

8 BB 75b. 9 Offb 2116. 10 Äth. Hen. 242—3. 11 253. 5.

12 Auch nach PirqeRE 10 liegt Jerusalem auf sieben Bergen ירושלם על שבעה הרים היא עומדה.

13 Jalquṭ Gen 120 (zu Gen 2822), ed. Frankfurt 1687. חקב“ה . . . . עשה אותו סניף לארץ כאדם שעושה סניף לכיפה.

wartet mit Zahlen auf: „Die Erhebung des Felsens von Jerusalem betrug in den Tagen Salomos 12000 Ellen“ [1]; „er ist der höchste Punkt der Welt“ [2].

Mit der Erkenntnis der Höchstlage des heiligen Felsens haben wir den Schlüssel für ein ganzes Bündel seiner Attribute gefunden, die ihn zur Himmelswelt in Beziehung setzen. So wird der heilige Felsen gern als der Bethelstein von Gen 28 11—19 bezeichnet, den Jakob als Gottes Haus bezeichnet hatte — so versteht man Gen 28 19 —, weil bei ihm die Himmelspforte war [3]. Der heilige Felsen ist also die Tür zum Himmel; wer hier betet, wird erhört, sagen die Pirqe RE [4]; kräftiger als anderswo tausend Gebete sei ein hier verrichtetes Gebet, soll Mohammed erklärt haben [5]. Es ist nur eine nähere Ausführung der Vorstellung von der Himmelspforte, wenn die muslimische Tradition den Propheten vom heiligen Felsen aus die Entrückung bis zum höchsten Himmel erleben läßt [6]. Ja, die Symbolsprache geht noch einen Schritt weiter; der heilige Felsen ist nicht nur die Pforte zum Himmel, sondern er gehört geradezu der Himmelswelt an. Ist diese doch vom heiligen Felsen aus geschaffen worden. Ausdrücklich lehnen die Gelehrten die Ansicht des Rabbi Eli'ezer des Großen (um 90 n. Chr.) ab, wonach die Himmelswelt vom Himmel aus, die irdische von der Erde aus geschaffen worden sei; beide Welten vielmehr seien von Zion, das heißt, wie der Zusammenhang der Stelle lehrt, vom äbhän šᵉthijjā aus geschaffen worden [7]. Gehört hiernach der heilige Felsen seit der Schöpfung zur Himmelswelt, so weiß man das, seit Jakob ihn als Mal aufrichtete. Zu Gen 28 22 „Und dieser Stein, den ich als Malstein aufgerichtet habe“ heißt es „Hat denn etwa Jakob diesen Stein gemacht? War er doch schon in der Vorzeit geschaffen worden, als Gott die Welt erschuf! Indes, er [Jakob] stellte erst fest, daß er der Halt der oberen und unteren [Welt] sei. Und davon heißt es 'den ich als Malstein aufgerichtet habe'. Denn er [Jakob] hat hier die Wohnung der Himmlischen festgestellt [und diese Erkenntnis durch die Bezeichnung Beth-el zum Ausdruck gebracht]“ [8]. Aus dem Jakobstraum also ergibt sich, daß sich über dem heiligen Felsen die Wohnung der Himmlischen erbaut.

Derselbe Gedanke von der durch die Höchstlage gegebenen Zugehörigkeit des heiligen Felsens zur Himmelswelt wird auch so ausgedrückt, daß man ihn mit dem Paradies in Verbindung setzt. Wir hatten bereits gesehen, daß das Judentum den Tempelplatz zum Paradies

---

1 Mudschīr ed-dīn, el 'uns el-dschelīl (gedruckt Būlāḳ, 1283 nach der Hiğra) S. 108, Hartmann Der Felsendom S. 11.

2 Mudschīr ed-dīn S. 202 Hartmann S. 10.

3 Jalquṭ Gen 120 (zu Gen 28 22); Pirqe RE 32. 35; Zōhar Gen s. Anm. 8; Tolᵉdhoth Ješu u. ö. Nach den Annalen des melchitischen Patriarchen Eutychius von Alexandrien PG 111 1099—1100 bezeichnete der Patriarch Sophronius von Jerusalem dem 637 n. Chr. die heilige Stadt erobernden Kalifen ʿOmar ibn al-Ḫaṭṭāb gegenüber den heiligen Felsen als petram in qua Deus Jacobum allocutus est, quam appellavit Jacobus Portam coeli, Israelitae autem Sanctum sanctorum (vgl. den Zusammenhang des Textes im 1. Teil o. S. 27 2). — Mohammedanischer Beleg für die Gleichsetzung von heiligem Felsen und Bethel-Stein: Mudschīr ed-dīn S. 8, Hartmann Der Felsendom S. 11.

4 Pirqe RE 10 s. S. 58; Pirqe RE 35 כל המתפלל במקום הזה בירושלים כאלו התפלל לפני כסא הכבוד ששער השמים שם.

5 Kittel Studien zur hebr. Archäologie, Leipzig, 1908 S. 25.

6 1. Teil, o. S. 26 12. Vgl. noch Mohammed ibn Isḥaq, das Leben Mohammeds, bearbeitet von ʿAbd el-Melik ibn Hischam, übers. von GWeil I 196ff.

7 Joma 54ᵇ (Bar) וחכמים אומרים אלו ואלו מציון נבראו . . . .

8 Zōhar Gen zu 28 22 S. 231 ed Romm, Wilna 1894. והאבן הזאת אשר שמתי מצבה וגו' זכי האי אבן שוי ליה יעקב. והא האי אבן אתבריר בקדמיתא כד ברא קב"ה עלמא. אלא דשוי לה קיומא דלעלא והתא. ועל דא אשר שמתי מצבה. דשוי מדורא דלעלא הכא.

sowohl der Urzeit als der Endzeit rechnete, wenn es einerseits die Erschaffung des ersten Menschen am Brandopferaltar erfolgen ließ[1], andererseits erwartete, daß der Baum des Lebens am jüngsten Tage auf dem Tempelberge stehen werde[2]; beide Aussagen kennzeichnen das Paradies[3]. Was hier vom ganzen Tempelberg gesagt wird, gilt in besonderem Maße vom heiligen Felsen. Das Judentum lehrte, daß aus dem Allerheiligsten der Lebensstrom der Endzeit hervorbrechen werde[4], und zahlreiche muslimische Überlieferungen sagen, daß der heilige Felsen zum Paradiese gehöre[5]; wie Gottes Thron im Paradies steht, so war der heilige Felsen bei der Schöpfung Gottes Thronsitz[6] und wird es am jüngsten Tage sein[7]. In diesen Zusammenhang gehört auch eine Aussage, die dem Propheten Allah's zugeschrieben wird: „Der Fels von Jerusalem ist über einer Palme und die Palme über einem Fluß von den Flüssen des Paradieses“[8]. Lebensbaum und Lebensquell — das sind seit Urzeiten die Merkmale des Paradieses.

Höchste Stelle der Erde, Stätte der Gegenwart Gottes und des zukünftigen Paradieses, Pforte zum Himmel — der Sinn der verschiedenen Vorstellungen ist derselbe: der heilige Felsen ist der Eingang zur Himmelswelt.

In eine bis zum scheinbar vollendeten Widerspruch entgegengesetzte Richtung führt ein zweites Bündel von zum äbhän šᵉthijjā gehörenden Vorstellungen. Zu den bereits zitierten Worten der Mišna: „Šᵉthijjā wurde er genannt“[9], die die Grundstelle der rabbinischen Aussagen über den heiligen Felsen darstellen, führt der babylonische Talmud Folgendes aus: „Eine Baraitha [nicht in die Mišna aufgenommener alter Lehrsatz] lehrt: 'Von ihm aus wurde die Welt gegründet'. Die Mišna lehrt demnach [bei der im Folgenden erörterten Meinungsverschiedenheit, ob die Welt von der Mitte oder von den Seiten aus geschaffen worden ist] in Übereinstimmung mit dem, der sagt, die Welt sei von Zion aus geschaffen worden [denn sie nennt ja einen festen Punkt als Ausgangsstelle der Weltschöpfung]. Eine Baraitha berichtet nämlich: Rabbi Eli'ezer [wohl ben Hyrkanos, ca. 100 n. Chr.] sagte, daß die Welt von ihrer Mitte aus geschaffen wurde, denn es ist gesagt: 'Wenn Staub zu Gußwerk zusammenfließt und Erdschollen aneinander kleben'[10]. Rabbi Jᵉhošuaʿ [wohl ben Ḥananja, ca. 100 n. Chr.] sagte, daß die Welt von den Seiten her geschaffen wurde, denn es ist gesagt: 'Denn zum Schnee spricht er: Falle zur Erde und Regenguß und Regengüsse seiner Kraft'[11]. — Rabbi Jiṣḥaq der Schmied [um 300] sagte: Einen Stein warf der Heilige, gepriesen sei er, ins Meer; von ihm aus wurde die Welt gegründet, denn es ist gesagt: 'Worauf sind ihre [der Erde] Fundamente eingesenkt oder wer hat ihren Schlußstein gelegt?'[12] Und die Gelehrten sagten: Von Zion aus wurde die Welt gegründet“[13]. Mit Ausnahme des Rabbi Jᵉhošuaʿ stimmen die genannten Gelehrten also darin überein, daß die Erde von der Mitte aus nach den Seiten geschaffen wurde; auch die Mišna, führt unser Text aus, sei dieser Ansicht,

1 S. 38. 2 S. 52.

3 Vgl. Ps.-Athanasius, Quaest. ad Antiochum ducem 47 PG 28628 *ποῦ θέλομεν λέγειν ὅτι ἐστὶν ὁ παράδεισος; οἱ μὲν γάρ φασιν ὅτι ἐν Ἱερουσαλήμ, οἱ δὲ ἐν οὐρανοῖς.*

4 Wensinck The navel S. 33; Hartmann Der Felsendom S. 8f.

5 Wensinck The navel S. 54. 6 Äth. Hen 253; Wensinck S. 54.

7 Joma 77ᵇ.

8 Mudschīr ed-dīn S. 209, Hartmann Der Felsendom S. 10.

9 Joma 52. 10 Hi 3838. 11 Hi 376 (verderbter Text). 12 Hi 386.

13 Joma 54ᵇ (Bar.); || Jalquṭ 523 Hiob 37 (ed. Frankfurt 1687) תנא שממנה הושתת העולם. תנן כמאן דאמר מציון. תנן כמאן דאמר מציון נברא שנא' בצקת וגו'. רבי יהושע אומר עולם מאמצעיתו נברא שנא' בצקת וגו'. רבי אלעזר אומר. עולם מן נברא העולם. דתניא רבי אליעזר אומר. עולם מן נברא שנא' כי לשלג וגו'. רבי יצחק נפחא אמר אבן ירה הק"בה בים ממנו נשתת העולם שנא' על הצדדין נברא שנא' כי לשלג וגו'. וחכמים אומרים מציון נברא מה וגו'.

wenn sie den Stein im Allerheiligsten als Grundstein bezeichne; denn als Grundstein deutet unser Text volksetymologisch und falsch das Wort Šᵉthijjā. Dieser Satz, daß vom heiligen Felsen aus die Gründung der Welt erfolgte, wird immer wieder zitiert[1]. Und zwar, so belehrt uns ein anderer Text, vollzog sich die Weltschöpfung entwicklungsmäßig vom heiligen Felsen aus: „Gott schuf die Welt wie einen Embryo. So wie dieser sich vom Nabel aus entwickelt, so begann Gott, die Welt vom Nabel aus zu erschaffen, von dem aus sie sich dann nach allen Richtungen ausbreitete. Wo ist der Nabel? Das ist Jerusalem. Der Nabel selbst ist der Altar. Und warum heißt er äbhän šᵉthijjā? Weil von ihm aus die Welt gegründet wurde.“[2] Wie aber wurde der heilige Felsen selbst, der Nabel der Erde[3], geschaffen? Der wenige Zeilen weiter oben zitierte Ausspruch des Rabbi Jiçḥaq redet davon, daß er wie ein Stein ins Meer geworfen wurde. Das ist in der Tat die talmudische Anschauung. Eine Stelle aus dem Jalquṭ gibt näheren Aufschluß. Es heißt da zu Gen 28 18 ‘Und er nahm den Stein, den er als Kopfunterlage benutzt hatte’: „Was tat der Heilige, gepriesen sei er? Mit seinem rechten Fuß senkte er den Stein ein bis zu den Tiefen der Urflut und machte ihn zum Schlußstein für die Welt, wie ein Mensch, der einen Schlußstein in ein Gewölbe setzt. Deshalb heißt er äbhän šᵉthijjā, denn dort ist der Nabel der Erde, und von dort wurde die ganze Welt ausgedehnt, und auf ihm steht das Tempelhaus“[4]. Diese Angabe scheint einen Widerspruch zu enthalten: Schlußstein und Ausgangspunkt der Weltschöpfung scheint sich auszuschließen. Jedoch lehren ähnliche Kosmogonien der Westsemiten[5], daß die Vorstellung die ist, daß die Erde wie ein Gewölbe aus der Urflut hervortaucht, nachdem diese verschlossen worden ist. Dann besteht kein Widerspruch: Der Schlußstein des Gewölbes ist der Anfang der Schöpfung, weil durch ihn die Urflut verschlossen worden ist. Mit dem heiligen Felsen hat nämlich „der Herr der Welt die Öffnung der Urflut verschlossen“[6]. Ein anderer Bericht, der den Vorgang ausführlicher schildert, läßt die Urflut durch David verschlossen werden. „Als David die Šēthīn [Abzugskanäle beim Brandopferaltar] grub, stieg die Urflut auf und wollte die Welt überschwemmen. Da sprach David: Ist jemand hier, der weiß, ob es erlaubt ist, den Namen [Gottes] auf eine Tonscherbe zu schreiben, und diese in die Urflut zu werfen, um sie zu beruhigen? Es war keiner da, der ihm antwortete. Da fuhr David fort: Jeder, der etwas zu sagen weiß, aber schweigt, soll erdrosselt werden. Da wandte Aḥīthōphel[7] bei sich selbst den Schluß vom Unbedeutenden auf das Bedeutende an: Wenn die Tora, um Frieden zwischen Mann und Frau zu stiften, geboten hat, daß sein in Heiligkeit geschriebener Name durch Wasser weggespült werde[8],

---

1 Z. B. p Joma 5 4 (42c); Midr. Ps zu 11 3; Midr. Lev 20 4; Midr. Tanḥuma Abschn. קדושים (Lev 19) 10 und Abschn. אחרי מות 3. Auch die muslimische Tradition bezeichnet gelegentlich den heiligen Fels als ersterschaffene Stätte der Erde (Hartmann, Der Felsendom S. 10).

2 Midr. der göttlichen Weisheit (Jellinek Bēth ha-midhrāš V 63 1 ff. Wien 1873) ברא הק"בה את העולם כילוד אשה. מה הילוד הזה בתחילה מטבורו ומשם הוא מתחיל והולך כך העולם התחילו הק"בה מטבורו ומשם נמתח לכאן ולכאן. והיך טיבורו. זו ירושלם. טיבורו עצמו זו המזבח.

3 Die im letzten Zitat erfolgte Gleichsetzung von Altar und heiligem Felsen ist weiter unten zu besprechen.

4 Jalquṭ Gen 120 zu 28 22 (ed. Frankfurt 1687); in Klammern die Abweichungen der Parallele Pirqe RE 35 מה עשה הקב"ה. ברגל (נטה רגל) ימינו חטביע (וטבעה) האבן עד עמקי התהום (תהומות) ועשה אותו סנוף לארץ כאדם שעושה סנוף לכיפה. לפיכך נקרא (נקראת) אבן שתייה (השתיה) ששם (שמשם) הוא טבור הארץ ומשם (ולשם) נמתחת (נמתח) כל הארץ ועליה הרכל (יהוה) עומד שנא' והאבן וגו'.

5 Wensinck The navel of the earth S. 1 ff.

6 Targ. Ps.-Jonathan zu Ex 28 30 אבן שתיא דבה חתם מארי עלמא פום תהומא.

7 Berater Davids 2 Sam 15 12. 31. 16 20 ff. 17 1 ff. 1 Chron 27 33 f.

8 Num 5 23.

um wieviel mehr [ist es in diesem Falle zulässig], um der gesamten Welt Frieden zu schaffen! Er sprach zu ihm [David]: Es ist erlaubt. Da schrieb dieser den Namen auf eine Scherbe und warf sie in die Urflut, und die Flut senkte sich 16000 Ellen, sodaß er sah, daß sie sich zu sehr senkte. Da sprach er: Wenn sie sich noch mehr senkt, so wird die Welt ohne Feuchtigkeit sein. Da sang er die 15 Stufengesänge[1] und brachte sie zum Ansteigen um 15000 Ellen, und sie blieb in einer Entfernung von 1000 Ellen stehen"[2]. Auch in dieser Form der Erzählung wird die Urflut an der Stätte des Jerusalemer Heiligtums verschlossen; auch hier handelt es sich um einen den heiligen Namen tragenden Stein — nur ist der heilige Felsen mit einer Tonscherbe verglichen. Wieder sehen wir: Der heilige Felsen ist der Verschlußstein der Sintflut. Für das Alter der Vorstellung bietet der Prophet Jesajas einen Beleg. Er verkündet den Spöttern im Volk die drohende Sintflut, die sie vernichten wird. Es gibt eine Rettung — den kostbaren Stein, den Jahve in Zion errichten wird: Wer glaubt, soll nicht fliehen[3]. Wieder sehen wir: Der heilige Felsen trotzt der Urflut.

Nun aber entströmt der Unterwelt nicht nur die Verderben bringende Urflut, sondern nach altmorgenländischer, aus dem AT bekannter Anschauung, die uns bei der Besprechung des Laubhüttenfestritus weiter unten noch entgegentreten wird, auch das die Erde ernährende Wasser der Quellen und Flüsse. Auch mit diesem steht der heilige Felsen in Verbindung; er ist der „Stein der Tränkung". Da nämlich šᵉthijjā doppeldeutig ist und sowohl das Trinken wie den Grund bezeichnen kann (beides von שָׁתָה abgeleitet), so war die volksetymologische Deutung des äbhän šᵉthijjā als „Tränkstein" ebenso berechtigt wie die als „Grundstein". „Rabbi Joḥanan sagte: Warum hieß er äbhän šᵉthijjā? Weil von ihm aus die Welt gegründet wurde הושתה. R. Ḥijja aber sagte: Weil von hier aus die Welt getränkt wurde הושתה"[4]. In diesem Sinn sagt man vom Allerheiligsten: „Hier ist das Herz der ganzen Erde und der Welt; von hier aus werden alle Orte der Erde gespeist"[5], wobei an die Versorgung der Erde mit Wasser gedacht ist. Wie man sich im einzelnen diese Tränkung der Welt vorstellte, zeigt der Midraš Tanḥuma. Nach R. Jannai (um 220) hat Salomo unter anderem auch Pfefferstauden gepflanzt. „Salomo war weise und erkannte die Wurzel der Gründung (משתיתו) der Welt. Wieso? 'Von Zion her, der Vollendung der Schönheit, strahlte Gott auf' (Ps 50 2). [Das heißt:] Von Zion her wurde die gesamte Welt vollendet. Wie die Mišna [so! tatsächlich steht das in einer Baraitha s. S. 54] lehrt: Warum wurde er äbhän Šᵉthijjā genannt? Weil von ihm aus die Welt gegründet wurde (הושתה). Salomo erkannte nun, welches die Ader ist, welche nach Äthiopien geht, und pflanzte auf ihr Pfefferstauden."[6] Also vom äbhän šᵉthijjā gehen die Wasseradern wie „Wurzeln nach allen Teilen der Welt aus"[7], und so erklärt es sich, wie es möglich war, daß Salomo Pfefferstauden pflanzte. In

1 Hier wird verständlich, warum שיר המעלות (Ps 120—134) im Targum als שירא דאתאמר על מסיקורין (מסוקורין) דתהומא gefaßt wird.

2 Sukka 53 a b. Die Tradition geht zurück auf Rabbi Joḥanan (bar Nappaḥa † 279). Etwas anders lautet die Erzählung p Sanh 10 (Feuchtwang 547). David stößt beim Nachgraben auf einen Stein, der in der Tiefe festgebannt ist seit dem Erdbeben am Sinai. Als David ihn trotzdem entfernen will, erhebt sich die Flut. Ähnlich der sehr späte Jalquṭ Eli'ezer (bei Klameth, Lokaltraditionen I S. 135 3).

3 Jes 28 16.

4 pJoma 5 3, Feuchtwang Das Wasseropfer S. 722f.

5 Zōhar Num, Wilna III S. 322 (Feuchtwang S. 728). Weiteres Material bei Feuchtwang S. 723—4.

6 Midr. Tanḥuma, Abschn. קדישים (Lev 19) ed. Ḥorebh S. 444, Z. 7—10 שלמה חכם היה והיה יודע עיקר משתיתו של עולם. למה מציון מכלל יופי אלהים הופיע. מציון נשתכלל כל העולם כולו כדתנינן למה נקראת שמה אבן שתיה שממנה הושתת העולם. והיה שלמה יודע איזו הוא הגיד שהוא הולך לכוש ונטע עליו פלפלין. Ähnlich Midr. Pred 2 7 (zu 2 5) ed Ḥorebh 76 a.

7 Ebenda Z. 18—19 לכל העילם [scil. vom äbhän šᵉthijjā] ממנה היוצאין השרשין על כל עמד חכם היה ושלמה.

ähnlicher Weise führt die muslimische Tradition alles süße Wasser, alle Flüsse, Wolken, Dämpfe und Winde auf den heiligen Felsen als Ursprungsort zurück[1]; es sei ein angebliches Prophetenwort angeführt: „Der Flüsse sind vier: Der Saiḥān . . ., der Dschaiḥan ist der Tigris, der Nil ist der Nil Ägyptens und der Euphrat der Euphrat von el-Kufa. Alles Wasser, das die Menschenkinder trinken, kommt von diesen vier und geht hervor unter dem Felsen von Jerusalem“[2]. Einmal hat der heilige Felsen das Wasser versagt, das scheint der Sinn der folgenden merkwürdigen Überlieferung zu sein: „Es sprach Rabbi Z^{e}'ira (I. ca. 280 oder II. ca. 380): Die Frauen, die von Beginn des Monats Ābh an [bis zu dem Fasten zur Erinnerung an die Tempelzerstörung am 9. Ābh] nicht zu weben (למשתריא) pflegen, üben einen guten Brauch; denn in diesem Monat hörte der äbhän š^{e}thijjā auf. Welches ist die Schriftbegründung? 'Denn die Grundpfeiler (השתות) wurden eingerissen' (Ps 11$_{3}$)“[3]. Für das Verständnis der Stelle ist grundlegend, daß שתה auch die dritte Bedeutung 'weben' haben kann (vgl. aram. שְׁתָא, syr. ܫܬܝ); der heilige Felsen ist daher auch der Fels des Webens. So sagt ein Mohammed zugeschriebenes Wort: „Der Fels von Jerusalem ist über einer Palme und die Palme über einem Fluß von den Flüssen des Paradieses, und unter der Palme sind ʾĀsija, die [ermordete] Frau des Pharao, und Marjam, die Tochter ʿAmrām's, und weben Kleider für die Paradiesesbewohner bis zum Tag der Auferstehung“[4]. Das Weben gehört also zum heiligen Felsen, und wenn die webenden Frauen Israels ihre Tätigkeit unterbrechen, so versinnbildlichen sie die Unterbrechung der Tätigkeit des heiligen Felsens, ja, man kann geradezu sagen, sie beteiligen sich an ihr. Da nun bei einer Eroberung Jerusalems, wahrscheinlich im Barkochbakrieg, Wassersnot eine entscheidende Rolle gespielt zu haben scheint[5], wird hieran bei der Unterbrechung der Tätigkeit des heiligen Felsens gedacht sein. „Der äbhän š^{e}thijjā hörte auf“ heißt also: Die Wasserversorgung der Erde stockte. In vollem Maße aber wird sich der heilige Felsen als Ursprung der Gewässer erst in der Endzeit offenbaren. Ezechiel[6] hatte den wunderwirkenden paradiesischen Segensstrom der Endzeit geschildert, der unter der Schwelle des äußeren Eingangs zum Tempelhause hervorbrechen sollte. Der Talmud bestimmt seinen Ursprung genauer: er kommt aus dem Allerheiligsten[7], genauer vom heiligen Felsen, unter dem nach dem oben[8] angeführten angeblichen Prophetenwort der Mohammedaner schon heutigen Tages der Paradiesesstrom rauscht. Immer wieder sehen wir es: Der heilige Felsen ist die Stätte, von der aus die Wasser der Unterwelt auf die Erde strömen.

Wenn wir eben hörten, daß die wegen ihres Eintretens für Moses von ihrem Gatten, dem Pharao, ermordete ʾĀsija und Marjam, die Schwester des Moses, unter dem heiligen Felsen bis zur Auferstehung Kleider für die Seligen weben, so werden wir auf eine weitere Vorstellungsreihe geführt, die eng mit dem bisher Besprochenen zusammenhängt. Die sich unter dem heiligen Felsen öffnende Unterwelt birgt nicht nur die Urflut, sondern auch das Totenreich. So hören wir, wie Jona, als er sich von dem Fisch zeigen ließ, „was im Meer und in den Urtiefen ist“, folgendes erlebte. Der Fisch „zeigte ihm den äbhän š^{e}thijjā,

1 Wensinck The navel S. 33f.; Hartmann Der Felsendom S. 10.

2 Mudschīr ed-dīn S. 205—6 (Hartmann S. 10).

3 pPes 41 30^{d} (Feuchtwang 728) אמר רבי זעירא נשירא דנהגן דלא למשתריא (eine Parallele liest למשתי יינא, denkt also nicht an Weben, sondern an Wein-trinken) מה בין דאב עלייל מנהג שבו פסקה אבן שתירה. מה טעם. כי חשתות יהרסון.

4 Mudschīr ed-dīn S. 209 (Hartmann S. 10).

5 Schlatter Die Tage Trajans und Hadrians, Gütersloh 1897 S. 44.

6 47$_{1—12}$ vgl. Joel 4$_{18}$ Sach 13$_{1}$ 14$_{8}$ Ps 46$_{5}$ Offb 22$_{1}$.

7 Joma 77^{b}. 8 S. 54.

auf den Urtiefen befestigt; er sah dort die Söhne Qōraḥs auf ihm stehen und beten. Da sprach der Fisch zu ihm: Jona, siehe, du stehst unterhalb des Tempels Jahves; bete, so wirst du erhört werden. Jona sprach zum Fisch: Steh still an dem Ort, an dem du stehst, denn ich will beten"[1]. Die Rotte Qōraḥ, die nach dem Schriftwort[2] lebendig in die Še'ōl hinabgefahren war, und die zuletzt aus ihr heraufsteigen wird[3], steht also unterhalb des Tempels und betet am heiligen Felsen. Hierher gehört auch die Stelle der Mišna: „Der Tempelplatz und die Vorhöfe waren unterhöhlt wegen des Grabes der Teḥōm"[4]. Die muslimische Legende berichtet, daß Mohammed in der Höhle unter dem heiligen Felsen von den früheren Propheten erwartet wurde, ehe er von dort aus zum Himmel aufstieg[5], und daß Gott im Seelenbrunnen (bi'r el arwāḥ) unter der Höhle die Seelen der wahren Gläubigen zweimal wöchentlich zum Gebet versammle[6]; auch soll sich in der Höhle das Grab des Zacharias befinden[7]. Der Eingang zur Totenwelt wird einst die Stätte des Gerichtes über Tote und Lebendige sein; nach jüdischer[8] wie mohammedanischer[9] Anschauung wird hier Gottes Richterthron stehen. Am heiligen Felsen wird 'Isrāfīl die Posaune des Gerichts blasen[10]. Von dieser Stunde gilt: „Nicht wird die Stunde kommen, bis die Ka'ba zum Felsen eilt — es heften sich an sie alle ihre Wallfahrer und pilgern ihr nach — und wenn der Fels sie erblickt, sagt er: Willkommen die Besucherin und Besuchte"[11].

Verschlußstein der Urflut, Ursprung der Gewässer, Eingang ins Totenreich — der Sinn der Vorstellungen ist derselbe: Der heilige Felsen ist der Eingang in die Unterwelt. Ein vollendeter Widerspruch scheint das Ergebnis zu sein: Derselbe Felsen soll Eingang in die Himmelswelt und in die Unterwelt sein.

Wir wenden uns nunmehr dem Brandopferaltar zu, von dem, wie wir gesehen hatten, die meisten der mit Golgotha verbundenen Ortsüberlieferungen stammten. Welche Rolle spielte er in der Vorstellungswelt des Spätjudentums?

Als uraltes Heiligtum galt der Brandopferaltar des Jerusalemer Tempels. Adam sollte ihn gebaut haben, als er nach der Vertreibung aus dem Paradiese auf dem Berge Morijja wohnte, um hier zu opfern. Später sollten seine Söhne, Abel und Kain, hier geopfert haben, ebenso Noah mit seinen Söhnen. Die Überlieferung, daß hier Melchisedek opferte und Abraham seinen Sohn Isaak hier darbringen wollte, spielte eine besondere Rolle; sie war auf Golgotha übertragen worden. Der Brandopferaltar sollte ferner der Bethel-Stein gewesen sein, den Jakob als Kopfunterlage benutzte, als er den Traum von der Himmelsleiter hatte. Hier erschien David der Engel mit dem gezückten Schwert. Und wiederholt hatte Gott seine Anwesenheit hier durch vom Himmel fallendes Feuer kund getan[12]. Unter diesem hochheiligen Altar hatte man Adams Grabstätte gesucht, ehe sie nach der Makhpelahöhle

1 PirqRE 10 חראחו אבן שתיה קבועה בתהומות תחת הרכל ח' ובני קרח עומדין ימתפללין עליה. אמר לו אמר לו הדג יונה חרי אתה עומד תחת הרכל ח' התפלל ואתה נענה אמר יונה לדג עמוד במקום עמדך שאני מבקש להתפלל.

2 Num 16$_{33}$.

3 NumR 18.

4 Para 3$_3$.חר הבית והעזרות תחתיהם חלול מפני קבר התהום

5 Hartmann Der Felsendom S. 7 nach Mohammed ibn Isḥaq und 'Abd el-Melik ibn Hischam.

6 z. B. 'Alī von Herāt (übers. von Schefers: Archives de l'orient latin I S. 600ff.)

7 Ebenda.

8 Äth. Hen. 25$_3$.

9 Wensinck S. 54.

10 Mudschīr ed-dīn S. 202 (Hartmann S. 10).

11 Mudschīr ed-dīn S. 209 (Hartmann S. 9).

12 Belegstellen s. S. 24.

gewandert war, wie wir gesehen hatten[1]. In diesem Zusammenhange ist eine Überlieferung, die sich mit dem Geschick der Gebeine des ersten Menschen während der Sintflut befaßt, von Bedeutung. Zu Gen 67: „Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, hinwegtilgen von der Erde", hören wir: „Rabbi Levi [sagte] im Namen des Rabbi Joḥanan: Auch die unteren Steine der Mühlen wurden hinweggetilgt. Rabbi Jehuda, der Sohn des Simon [sagte] im Namen des Rabbi Joḥanan: Auch der Staub des ersten Menschen wurde hinweggetilgt. Als Rabbi Jehuda diese Auslegung in Sepphoris in der Gemeinde vortrug, verwarf man sie."[2] Man läßt diese Ansicht also nicht gelten; vielmehr ist die herrschende Meinung, daß die Stätte der Gebeine des ersten Menschen von der Sintflut verschont geblieben sei. Jetzt verstehen wir auch die Erwägung, die Adam anstellt, ehe er sich seine Grabstätte selbst herstellt. „Adam sagte: Wenn im Falle der [Stein-]Tafeln bestimmt war, daß die Wasser des Jordan vor ihnen fliehen sollten, weil sie einst von dem Finger des Hochgepriesenen beschrieben werden sollten, [wie viel mehr wird es der Fall sein mit] meinem Körper, den seine beiden Hände geformt haben, und [weil] er in meine Nase den Hauch des Geistes seines Mundes geblasen hat? Nach meinem Tode werden sie kommen und mich und meine Knochen nehmen und sie zum Götzendienst verwenden!"[3] Adam weiß also, daß, wie die Wasser des Jordan vor den Tafeln, so die Wasser der Sintflut vor seinem Leichnam fliehen werden; wieder sehen wir, daß die Stätte seines Grabes von ihnen nicht berührt werden konnte. Wenn nun von Noah berichtet wird, daß er den Adamsaltar aufbaute und sein Opfer nach der Sintflut hier darbrachte[4], so ist auch daraus zu entnehmen, daß der Brandopferaltar von der Flut nicht erreicht worden ist. Wir finden also die Vorstellung, daß der Altar so hoch liegt, daß er von der Sintflut nicht erreicht werden konnte[5].

Eine andere Vorstellung hängt eng damit zusammen. Am Brandopferaltar fand Gott den Staub zur Erschaffung Adams[6]; zu dem Bericht über die Vertreibung Adams aus dem Paradiese sagt der Midraš: „Er wohnte auf dem Berge Morijja, denn [er ist] das Tor zum Garten Eden [und] der Garten Eden ist nahe beim Berge Morijja; von dort nahm er ihn und dorthin ließ er ihn zurückkehren"[7]; und von dem am Brandopferaltar erfolgenden Begräbnis Adams heißt es, daß er „im Bereiche des Paradieses begraben wurde, an dem Orte, wo Gott [bei der Schöpfung] den Staub gefunden hatte"[8]. Deutlich sehen wir, daß der Altar im Bereiche des Paradieses liegt. Deshalb erscheint auch hier, an der Stelle der ehemaligen Tenne des Jebusiters Aravna, David der Kerub mit dem zuckenden Flammenschwert, der den Eingang zum Paradiese bewacht[9], in Gestalt des Pestengels mit dem gezückten Schwert, der zwischen Himmel und Erde schwebt[10]. Hierher gehört auch der

---

1 S. 39.

2 GenR 28₃ (ed. Ḥorebh 56ᵇ 14ff.) ר' לוי בשם רבי יוחנן אמר אפילו אצטרובולין של רחים נמחה. ר' יהודה בר סימון בשם ר' יוחנן אמר אפי' עפרו של אדה"ר נמחה. כך דורשה ר' יהודה בציפורי בצבורא לא קבילו מיניה.

3 PirqeRE 20. אמר אדם מה הלוחות שהן עתידין להכתב באצבעו של הקב"ה ועתידין מימי הירדן לברוח מפניהם וגופי שגבל בשתי ידיו ורוח נשמה פיו נפח באפי ולאחר מותי יקחו אותי ואת עצמותי ויעשו להם ע"ז.

4 pTargum zu Gen 8₂₀; PirqeRE 23. 41.

5 Gleiches behaupten die Samaritaner vom Garizim GenR 32; DeutR 3; Midr. HohL 4₄ und die Mohammedaner von der Ka'ba (Wensinck The navel S. 38).

6 S. 38.

7 PirqeRE 20 (גן עדן) סמוך לתר המוריה משם לקחו ולשם החזירו וישב לו בהר המוריה ששער גן עדן.

8 Apocalypsis Mosis 40.

9 Gen 3₂₄.

10 1 Chron 21₁₅—₁₆ vgl. 2 Sam 24₁₆.

ausführliche Bericht des ersten Teiles der syrischen Schatzhöhle[1]; sie schildert die Stätte des Opfers Abels und Kains, des Begräbnisses Adams und sagt dann von ihr, daß sie in der Umgebung des Paradieses[2] auf dem Gipfel eines heiligen Berges[3] liege. Dank seiner Lage hoch oben auf dem Gipfel des heiligen Berges gehört also der Brandopferaltar zum Bereiche des Paradieses.

Man drückt die Lage des Altars auch so aus, daß man ihn mit einem Turm vergleicht; verwirklicht er doch das, was die Menschen vergeblich versuchten, als sie in dem Bestreben, den Himmel zu erreichen, den Turm von Babel erbauten. Zu Jes 51ff. bemerkt der Talmud die knappen Worte: „'Er bepflanzte ihn (den Weinberg) mit Edelreben' — das ist der Tempel. ‚Und er baute einen Turm in seiner Mitte' — das ist der Altar"[4]. Deutlicher noch als das Bild vom Turme ist ein anderes. Was schon die oben erwähnte Verlegung des Jakobstraumes an die Stätte des Jerusalemer Altars erkennen läßt, daß hier nämlich die Tür zum Himmel ist, führt ein Midraš zum Jakobstraum näher aus. „'Und siehe eine Leiter' — das ist der Altaraufstieg. 'Auf die Erde gestellt' — das ist der Altar . . . 'Und ihre Spitze reichte bis zum Himmel' — das sind die Opfergaben, deren Duft zum Himmel aufsteigt. 'Und siehe, die Boten Gottes' — das sind die Priester. 'Sie stiegen auf ihr hinauf und herab' — denn sie steigen auf dem Altaraufstieg hinauf und herab. 'Und siehe, Jahve stand auf ihr' — 'und ich sah Jahve auf dem Altar stehen (Am 9 1)'."[5] Der Aufstieg zum Altar ist die Leiter zum Himmel, und Gott selbst steht auf dem Altar — deutlicher kann es nicht gesagt werden, daß beim Brandopferaltar die Himmelstür ist.

Ein zweites Bündel von zum Brandopferaltar gehörigen Vorstellungen tritt am klarsten bei den Äußerungen über das Laubhüttenfest zutage. Das ganze Fest drehte sich um die am Brandopferaltar ausgegossene Wasserspende; das geht schon daraus hervor, daß das Spätjudentum in der vornehmlich an der Wasserspende haftenden Bitte um Regen den Sinn des ganzen Festes und der einzelnen Riten sah. „Von wann an erwähnt man die Wunder des Regens [in dem zweiten Lobspruch des 18-Gebets]?[6] Rabbi Eli'ezer (um 90) sagt: Vom ersten Festtag des Hüttenfestes an. Rabbi J^{e}hošua' (um 90) sagt: Vom letzten Festtag des Hüttenfestes an"[7]. Das Hüttenfest leitet also die Bitte um den Regen ein. Ja, es bringt die Entscheidung Gottes über den Regenfall des nächsten Jahres. „Am Laubhüttenfest wird die Welt gerichtet hinsichtlich des Wassers."[8] Schon Deutero-Sacharja droht daher: „Welche aber nicht hinaufziehen von den Geschlechtern der Erde nach Jerusalem, sich niederzuwerfen vor dem König Jahve Zebaoth, auf die wird kein Regen fallen"[9]. Wie stark der Zusammenhang von Laubhüttenfest und Regenbitte im Volksbewußtsein wurzelte, dafür bietet uns ein Pilgerbericht aus dem Jahre 670 einen wertvollen Beleg. „Eine fast unzählbare Menge aus den verschiedensten Völkern pflegt am 15. September jeglichen Jahres in Jerusalem zusammen-

1 Die heilige Höhle, wie sie in der syr. Spelunca Thesaurorum geschildert wird, ist daraus entstanden, daß der Brandopferaltar mit der unter ihm befindlichen Höhle einerseits und die Makhpelahöhle andererseits für die Vorstellung des Verfassers in eins zusammengeflossen sind

2 Übersetzt von Bezold S. 7. 9.

3 S. 7—8.

4 Sukka 49^{a} (Bar.). ויטעהו שרק. זה בית המקדש. ויבן מגדל בתוכו. זה מזבח.

5 GenR 68^{16} zu 28^{12} (ed. Ḥorebh 147^{b} Z. 4ff.). וראשו . . . זה מזבח. מוצב ארצה. זה הכבש. וחנה סולם. זו הכבש. עולים ויורדים בו. עולים כהנים. אלו כהנים. וחנה מלאכי אלהים. אלו הקרבנות שריחן עולה לשמים. וחנה ה' נצב עליו. ראיתי את ה' נצב על המזבח מגיע השמימה. שהם עולים ויורדים בכבש.

6 Dieser Passus scheint im allgemeinen nur in der Regenzeit (Hüttenfest bis Passahfest) eingefügt worden zu sein.

7 Ta'an 1$_{1}$. 8 RH 1$_{2}$. 9 Sach 14$_{17}$.

zukommen, um Handelsgeschäfte aller Art abzuschließen." Die Masse der verschiedenen Last- und Zugtiere verunreinigt die Stadt in höchstem Maße. „Kaum glaublich, in der Nacht, die auf den Tag des Aufbruchs der oben erwähnten Scharen mit ihren verschiedenen Lasttieren folgt, fällt eine gewaltige Menge Regen vom Himmel auf die Stadt, die allen Schmutz und Unrat von den Straßen tilgt." „Nach solcher Taufe von Jerusalem nimmt alsbald die flußartige Überschwemmung ein Ende" [1]. An die Stelle des jüdischen Laubhüttenfestes vom 15.—22. Tišri ist längst im Festkalender der orientalischen Christen das Kreuzauffindungs- und Kirchweihfest, vom 15.—(21./22.) September gefeiert[2], getreten; zweierlei ist trotz eines Zwischenraumes von 600 Jahren und trotz 200jähriger Unterbrechung der Tradition durch die Zeit der heidnischen Herrschaft (135—336)[3] nicht verloren gegangen: die mit dem Feste verbundene Börse und der Zusammenhang des Festes mit dem Regensegen.

Wie das ganze Fest, so sollten auch die einzelnen Riten der Bitte um den Regen dienen. An sechs der sieben ersten Feiertage[4] fand das feierliche Schütteln des Feststraußes, der aus einem Palmen-, zwei Weiden- und drei Myrtenzweigen bestand, im Tempel statt, wobei man eine Zitronatzitrone in der linken Hand hielt. Die älteste Deutung dieses Ritus bietet Rabbi Eli'ezer (um 90): „Diese vier [Pflanzen-]Arten kommen nur [zur Verwendung], um betreffs des Wassers [Gott] zu versöhnen; wie diese vier Arten, so kann die Welt nicht ohne Wasser leben" [5]. Diese Deutung wird Richtiges enthalten; Feuchtwang hat an altarabische Umzüge um den heiligen Stein zur Erflehung und Bewirkung des Regenfalles als Analogie erinnert[6]. Mit der Regenbitte brachte man ferner den achten Tag des Festes zusammen, der als Fest für sich betrachtet wurde; er sollte ihr ausschließlich gewidmet sein[7]. Aus der Richtung des von dem Altarholzstoße aufsteigenden Rauches schloß man an diesem Tage auf die Regenverhältnisse des kommenden Jahres[8].

Aus dem eben Gesagten ist die zentrale Bedeutung, die die Wasserspende am Brandopferaltar für das Laubhüttenfest besitzt, ersichtlich. Sie fand ausschließlich während des Laubhüttenfestes und zwar während der sieben ersten Tage statt. Sie bestand darin, daß aus der Siloahquelle geschöpftes Wasser in feierlichem Ritus zum Tempel gebracht und am Altar in eine Schale gegossen wurde; von dort floß es gleichzeitig mit dem Weine des täglichen Morgentrankopfers durch zwei Abzüge in einen Kanal, der in die Höhle unter dem Altar und von da unterirdisch in das Kidrontal führte. Von der Wasserspende gilt: „Warum hat die Tora geboten: spendet Wasser am Laubhüttenfest? Der Heilige, gepriesen sei er, hat geboten: spendet Wasser vor mir am Hüttenfest, damit euch der Regen des Jahres

1 Arculf IH 225 3 ff.

2 Die Feier dauerte nach Silvia-Aetheria (IH 100 1 ff.) acht Tage, nach Theodosius (IH 149 20 ff.) sieben Tage. Das Datum geben Theodosius a. d. XVII Kal. oct. und Arculf quindecima die Septembris übereinstimmend. Die Nestorianer haben das Fest am 13., die übrigen Syrer und die Griechen am 14. September gefeiert.

3 336 fand die Einweihung der Grabeskirche statt und mithin die erste Feier des Kirchweihfestes.

4 Jeweils an dem auf einen Sabbat fallenden Festtage nicht. Die Ausnahme, die der erste Feiertag von dieser Regel machte, wurde beseitigt (Sukka 4 4).

5 Ta'an 2[b] (Bar.) ארבעת מינין הללו אינן באין אלא לרצות על חמרים וכשם שארבע מינין הללו אי אפשר בהם בלא מים כך אי אפשר לעולם בלא מים. Vgl. p. Ta'an 1 Anfang. Nach LevR 30 hat das Schütteln des Feststraußes den Zweck, „Verdienste zu beschaffen, damit ich [Gott] euch Regen niederfallen lasse". Nach Sukka 37[b] hält das Seitwärts-Schütteln schädliche Winde, das Auf- und Abwärtsschütteln schädlichen Tau fern.

6 MGWJ 1911 56—57.

7 P[e]siqtha 193[b] 195[a] 191[b] (Str.-B II 810 f.).

8 Joma 21[b] = BB 147[a].

gesegnet werde."[1] So geht denn die Bewässerung des Landes Israel auf Beschäftigung mit der Tora und auf das Verdienst der Wasserspende zurück[2], die „eine gute Erinnerung an das Niederfallen des Regens"[3] darstellt. Aber nicht nur den jährlichen Regen bewirkt sie, sondern sie scheint auch mit dem endzeitlichen Segensstrom zusammenzuhängen. „Woher hatte das Wassertor seinen Namen? Weil dort die Kanne mit dem Wasser für die Spende am Hüttenfest hereingebracht wurde. Rabbi Eli'ezer, der Sohn des Ja'aqob (wohl I., um 90) sagt: Hier wird [einst] das Wasser durchrieseln, das unter des Schwelle des Tempels hervorquellen wird."[4]

Wie vollzieht sich nun die regenspendende Wirkung der Wasserspende? Sie steht mit der Urflut in Zusammenhang. „Es sprach Rabbah bar bar Ḥana (um 330) im Namen R. Johanans († 279): Die Šēthīn [Abflußkanal bzw. -kanäle am Brandopferaltar] wurden in den sechs Schöpfungstagen geschaffen. Denn es ist gesagt: 'Die Wölbungen deiner Hüften sind wie Halsgeschmeide von Künstlerhand (HohL 7₂)'. 'Die Wölbungen deiner Hüften' — das sind die Šēthīn. 'Wie Halsgeschmeide' — weil sie gebohrt sind und bis zur Urflut hinabreichen. 'Von Künstlerhand' — das ist das Werk der Kunst des Hochgepriesenen."[5] Zwei Vorstellungen, die auch sonst begegnen, werden hier der Schriftstelle entnommen, daß nämlich die Šēthīn in den Tagen der Schöpfung geschaffen worden sind, und daß sie mit der Urflut in Zusammenhang stehen. Dieser Gedanke begegnet auch sonst[6]. Die Wasserspende fließt also in die Urflut hinab; sobald sie dort anlangt, beginnen die Wasser der Urflut, genauer der beiden Urfluten, der oberen, Regen und Tau bewirkenden, und der unteren, Quellwasser spendenden, zu strömen. „Es sprach Rabbi El'azar: Sobald am Hüttenfest das Wasser gespendet wird, sagt eine Urflut zur anderen: Laß deine Wasser sprudeln, ich höre die Stimmen zweier Genossen. Denn es ist gesagt: 'Eine Urflut ruft der anderen zu beim Tönen deiner Wasserröhren'."[7] Die Vorstellung ist sehr anschaulich. Eine Flut macht die andere auf die gleichzeitig fließende Wasser- und Weinspende aufmerksam, und gegenseitig fordern sie sich auf, ihr Wasser zu entsenden. Als Schriftbegründung wird Ps 42₈ genannt, wo das Wort çinnōr Wasserstrahl bedeutet; der Rabbi setzt die andere Bedeutung Wasserröhre ein und deutet das Wort auf die Šēthīn. Nach einem anderen Gelehrten ist es der Regenengel Ridhjā, der den Befehl zur Bewässerung der Erde erteilt. „Rabba († 330) erzählte: Ich sah, und siehe [da stand] Ridhjā, einem dreijährigen Kalbe[8] gleichend, und er öffnete seine Lippen und stand zwischen der unteren und oberen Urflut. Zur oberen sprach er: streue deine Wasser aus. Zur unteren sprach er: laß deine Wasser sprudeln. Denn es ist gesagt: 'Die Blumen zeigen sich im Lande; die Zeit, die Reben zu beschneiden bzw. des Gesanges] ist gekommen; und die Stimme des Ochsen [תּוֹר] läßt sich in unserem

1 RH 16ᵃ ומפני מה אמרת תורח נסכו מים בחג. אמר הקב"ה נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי השנה — Vgl. Tos Sukka 3₁₈.

2 Targ HohL 4₁₅.

3 Targ Ps.—Jon. Num 29₃₁.

4 Mid 26[7] ולמה נקרא שמו שער המים. שבו מכניסים צלוחית של מים של נסוך בחג. רבי אליעזר בן־יעקב אומר בו המים מפכים ועתידין לחיות רוצאין מתחת מפתן הבית. Vgl. Joma 77ᵇ (Bar.) und Tos Sukka 3₃.

5 Sukka 49ᵃ אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן. שיתין מששת ימי בראשית נבראו שנאמר חמוקי ירכיך כמו חלאים מעשה ידי אומן. חמוקי ירכיך. אלו השיתין. כמו חלאים. שמחוללין ויורדין עד התהום. מעשה ידי אומן. זו מעשה ידי של אומנותו של הקב"ה.

6 Sukka 49ᵃ תנא דבי רבי ישמעאל בראשית אל תיקרי בראשית אלא ברא שית. Sukka 49ᵇ.

7 Ta'an 25ᵇ אמר רבי אלעזר כשמנסכין את המים בחג תהום אומר לחבירו אבע מימיך קול שני רועים אני שומע. שנאמר תהום אל תהום קורא לקול צנוריך.

8 אֲרִיא = der Pflüger; das Wortspiel veranlaßt zu dem Vergleich des Regenengels mit einem Kalbe.

Lande hören (HohL 2 12)'"[1]. Die letzten Worte sind von der „Stimme der Turteltaube" gesagt; aber Rabba übersetzt das Wort תור mit Ochse, um den Vers auf das Aussehen des Regenengels deuten zu können. Nach dem Gesagten wird auch verständlich, warum man Siloahwasser zur Spende verwendete. Raši hat eine Überlieferung gekannt, derzufolge es als zu den „unteren Wassern" gehörig gespendet wurde[2]; es wirkt also vermöge eines Analogiezaubers auf die Urfluten ein: durch Ausgießen des Unterweltswassers zwingt man den Wassersegen der Unterwelt herbei.

Bei dem nun einsetzenden Wassersegen spielen Steine eine Rolle. Wir hören nämlich in einer Baraitha zur Schöpfungsgeschichte: „'Bōhū' — das sind mit Schlamm bedeckte Steine, die in die Urflut eingesenkt sind und aus denen Wasser hervorfließt; denn es ist gesagt: 'Er wird darüberspannen die Meßschnur der Verwüstung [tōhū] und die Steine der Verödung [bōhū]' (Jes 34 11)"[3]. Aus Steinen also, so stellt man es sich vor, quillt wie aus einer Quellöffnung das Wasser der Urflut. Hierher gehört auch eine Stelle aus dem Zōhar, auf die Feuchtwang ebenfalls die Aufmerksamkeit gelenkt hat. Dort heißt es: „45 Arten von Licht sind verteilt in der Welt; sieben davon verteilen sich auf die sieben Urgründe. Jede steht mit ihrem Urgrunde in Verbindung, und Steine wälzen sich in den Urgründen und das Licht dringt in diese Steine ein und durchlöchert sie und Wasser entquillt ihnen . . . Jeder Kanal [es steht das Wort çinnōr, Wasserröhre, das oben auf die Šēthīn bezogen war] quillt mit lautem Geräusch in die Höhe[4] und die Urgründe erbeben. Und wenn diese Stimme gehört wird, ruft der eine Urgrund dem anderen zu und spricht: teile dich, ich will in dich dringen. Das ist, was geschrieben steht: 'Eine Urflut ruft der anderen zu beim Tönen deiner Wasserröhren' (Ps 42 8)"[5]. Die Verwendung des, wie wir oben sahen, von den Gelehrten der Zeit auf die Wasserspende bezogenen Psalmverses zeigt, wie Feuchtwang erkannte, daß von der Wasserspende am Hüttenfest die Rede ist. Auch nach dieser Stelle sprudelt also das Wasser des mit dem Hüttenfeste einsetzenden Wassersegens wie Quellwasser aus Steinen hervor, und außerdem lernen wir, daß es durch die „Wasserröhren", also die Šēthīn, nach oben steigt. An anderer Stelle wird der Wassersegen nicht am Bilde von Quellen, sondern an dem eines Brunnens, einer Zisterne, veranschaulicht. Hier wird von einem einzelnen Stein gesprochen, der dem Zisternenverschlußstein entspricht. So hören wir im Midraš zu Gen 29 2—3; „'Und siehe ein Brunnen in der Steppe' — das ist Zion. 'Und siehe drei Schafherden' — das sind die drei Wallfahrtsfeste. 'Denn aus diesem Brunnen tränkte man' — denn von dorther schöpften sie den heiligen Geist. 'Und der Stein war groß' — das ist die Freude an der Stätte des Wasserschöpfens [שמחה בית השואבה nannte man die Volksfestlichkeiten in den Nächten des Laubhüttenfestes, die im Frauenvorhofe stattfanden, der danach בית השואבה hieß][6]. 'Es versammelten sich dorthin alle Herden'

---

1 Ta'an 25[b] אמר רבה לדידי חזי לי האי רידיא דמי לציגלא חלתא ופירסא שפוותיה וקיימא בין תחומא תתאה להתחומא עילאה. להתחומא עילאה אמר ליה חשוך מימיך. להתחומא תתאה אמר ליה אבע מימיך שנאמר הנצנים וגו׳.

2 Raši zu Lev 2 13 (Feuchtwang 538) ולא תשבית מלח וכו׳. שהבריות כרותה למלח משמת ימי בראשית שהובטחו מים התחתונים ליקרב במזבח במלח וניסוך חמים בחג. „'Laß das Salz nicht fehlen' (Lev 2 13). Denn der Bund ist mit Bezug auf das Salz (vgl. Lev 2 13 Num 18 19 2 Chron 13 5) seit den sechs Schöpfungstagen geschlossen worden, in denen den unteren Gewässern die Zusicherung [eidlich] gemacht wurde, daß sie mit Salz am Altar dargebracht und zu der Wasserspende des Hüttenfestes verwendet werden sollten".

3 Ḥag 12[a] (Bar.) "בהו אלו אבנים המפולמות חמשוקעות בתהום שמהן יוצאין מים שנאמר ונטה עליו קו וגו׳.

4 כל צנורא וצנורא סליק בקליה.

5 Zōhar Gen ed. Wilna S. 102, Feuchtwang 717 f.

6 Im Text folgen die einen Einschub bildenden Worte: „R. Hoša'ja (ca. 220) sagte: Warum nannten sie sie 'Stätte des Wasserschöpfens'? Weil sie von dort den heiligen Geist schöpften."

— sie kamen vom Eingang nach Ḥamāth bis an den Bach Ägyptens. 'Und sie wälzten den Stein ab' — denn von dorther schöpften sie den heiligen Geist. 'Und sie brachten den Stein zurück' — er blieb bis zum nächsten Feste liegen."[1] Zug um Zug wird der Text auf das Hüttenfest bezogen. Zion ist ein Brunnen, zu dem Israel am Fest pilgert, um den heiligen Geist zu schöpfen. Ein großer Stein wird bei Beginn des Festes weggewälzt, damit man schöpfen kann. Die Urflut ist also durch einen Stein verschlossen gedacht, der zeitweilig entfernt wird, wenn die Wasserspende durch die Šēthīn in die Tiefen dringt und die segensreichen Wasser, die ein Bild für die Gabe des heiligen Geistes sind, durch die Šēthīn emporquellen. Nun erinnern wir uns, daß wir bereits von einem Stein hörten[2], mit dem David die Urflut verschloß, als sie durch die Šēthīn aufstieg, durch die auch der Wassersegen am Hüttenfest aufsteigt. Der Stein kann in unserem Zusammenhang nur der Altar sein, von dem aus der Abflußkanal, die Šēthīn, in die Tiefe führt. Wie ein Verschlußstein wird er also am Hüttenfest abgewälzt, damit der Wassersegen emporsteigen kann. Daher kann R. El'azar vom Altar sagen, daß er ernährt[3], und eine andere Stelle, daß er Leben[sunterhalt] bringt[4]. Wir fassen zusammen: Der Jerusalemer Altar ist der Verschlußstein der Urflut und die Stelle, von der aus die Welt mit dem aus der Unterwelt stammenden Wasser versorgt wird. Er ist der Eingang in die Unterwelt.

Machen wir die Probe auf das Exempel. Unterwelt und Totenwelt gehören zusammen. In der Tat suchte die ältere Zeit, wie wir sahen, Adams Grab unter dem Brandopferaltar[5]; ja, aus der syrischen Schatzhöhle ersehen wir, daß man außerdem die Grabstätte der vor der Sintflut gestorbenen Väter der Urzeit hier gesucht hat. Eine melchisedekitische Schrift meldet, daß an der Stätte der Erschaffung und des Grabes Adams und Abels auch Melchisedek nach der göttlichen Weissagung begraben werden sollte[6]. Der Schädel Aravnas soll unter dem Altar gefunden worden sein[7]. Neben dem Altar sah man im Stein das Blut des hier ermordeten und „im Tempel, nahe beim Tempelhause" begrabenen[8] Priesters und Propheten Zᵉkharjā[9], jenes Blut, über dem Nᵉbuzar'adan 80000 junge Priester hinschlachten ließ, wie die Legende berichtete[10]. Ganz allgemein gilt das Wort, daß „jeder, der im Lande Israel begraben ist, so gut wie unter dem Altar begraben ist"[11]; eine andere Stelle fügt noch hinzu, daß „jeder, der unter dem Altar begraben ist, so gut wie unter dem Throne der Herrlichkeit begraben ist"[12]. Die Vorstellung ist vom Christentum übernommen worden; die

1 GenR 70s (ed. Ḥorebh 151a Z. 14ff.) והנה באר בשדה זו ציון. והנה שלשה עדרי צאן אלו ג"רגלים. כי מן הבאר ההיא ישקו שמשם הרו שואבים רוה"ק. והאבן גדולה זו שמחת בית השואבה. א"ר הושעיה לא"ה היו קוראים אותו בית השואבה שמשם הרו שואבים רו"ח"ק. ונאספו שמה כל העדרים באים מלבא חמת ועד נחל מצרים. וגללו את האבן וגו" שמשם הרו שואבים רוה"ק. והשרבו את האבן מונח לרגל הבא.

2 S. 55f. 3 Kᵉth 10b.

4 Tanḥ Abschn. tᵉrūmā ed Ḥorebh S. 2853. 5 S. 39.

6 Morfill—Charles The Book of the Secrets of Enoch, append. III, 35—36 S. 91. „He, Melchizedek, shall be a priest and king in the place Akhuzan, that is to say, in the middle of the earth, where Adam was created: there shall at last be his grave. And concerning that chief priest it has been written, that he also shall be buried there, where there is the middle of the earth, as Adam buried his son Abel there, whom his brother Cain killed."

7 S 80 Anm. 2.

8 Ps.-Epiphanius, Vitae prophetarum 23 PG 43413: *ἐκεῖ οὖν αὐτὸν ἔθαψαν ἐν οἴκῳ κυρίου ἐχόμενα ναοῦ κυρίου.*

9 Mt 2335 Lk 1151; s. S. 47.

10 pTa'an 469a und Parallelen.

11 Tos 'AZ 43 (vgl. Kᵉth 111a) כל הקבור בארץ ישראל כאילו קבור תחת המזבח.

12 Aboth RN 24 (41b) וכל הקבור תחת המזבח כאילו קבור תחת כסא הכבוד.

Apokalyptik redet davon — die Stelle hat uns noch zu beschäftigen —, daß die Seelen der Märtyrer unter dem himmlischen Brandopferaltar auf das Ende warten[1], und die christliche Legende hat den Priester Zacharias und seinen Sohn, den Täufer Johannes, unter dem Altar begraben werden lassen[2]. Wir müssen schließen, daß der Brandopferaltar mit der Totenwelt zusammenhängt, und damit bestätigt sich unser obiges Ergebnis, daß er der Eingang in die Unterwelt ist.

Es wird kein Zufall sein, daß wir sowohl bei der Besprechung des äbhän šᵉthijjā wie des Brandopferaltars beide Male zu demselben, scheinbar sich ausschließenden Ergebnis kamen, daß ein heiliger Stein höchster Punkt der Erde und Eingang in die Unterwelt sein sollte, und daß wir fanden, daß auch zahlreiche Einzelvorstellungen mit beiden heiligen Steinen in gleicher Weise verbunden waren.

Zur Erklärung dieses Tatbestandes ist vom heiligen Felsen (eṣ-ṣaḫra) des heutigen Tempelplatzes auszugehen. Es steht fest, daß auf ihm der ehemalige Brandopferaltar gestanden hat. Daß sich Spuren von Bearbeitung mit Instrumenten, z. B. Abschnitte im Felsen, an einzelnen Stellen erkennen lassen, während doch das Gesetz die Verwendung von Eisenwerkzeugen beim Altarbau verbot[3], besagt nicht viel angesichts der Ungewißheit, seit wann dieses Verbot in Geltung gestanden hat, und angesichts der wechselreichen Geschicke des Felsens. Die Bearbeitung wird teils auf die Urzeit, teils auf die Kreuzfahrerzeit, in der über dem Felsen ein Altar mit steinernem Baldachin errichtet wurde, zurückzuführen sein. Im Allerheiligsten, das nur 20 Quadratellen, also ungefähr 10,5 × 10,5 m groß war, kann der Felsen eṣ-ṣaḫra schon wegen seiner Größe von ungefähr 17,7 × 13,5 m nicht gestanden haben. Unter sich hat der Felsen eine Höhle; zu ihr führte erstens eine noch heute sichtbare Öffnung in der Oberfläche des Felsens, die höchstwahrscheinlich eine Fortsetzung bis hinauf zur Feuerstelle des über ihm stehenden Altars hatte und so zur Reinigung der Feuerstelle diente, ferner die an der südwestlichen Ecke des Brandopferaltars bezeugten[4] beiden Abzugsöffnungen und drittens sicher noch andere Kanäle zur Reinigung des Altars. Im Boden der Höhle unter dem Felsen befindet sich noch heute eine Marmorplatte von ca. 1 m Durchmesser, unter der es hohl klingt; wahrscheinlich bildet sie den Eingang zu dem Kanal, der in alter Zeit das Opferblut, die Wein- und Wasserspenden, Abfälle und Unrat aller Art zum Kidrontal leitete. Beim Brandopferaltar ist es angesichts seiner Lage über der großen Höhle mit dem Abzugskanal verständlich, wie die Legende behaupten konnte, daß er mit der Unterwelt in Verbindung stehe und den Zugang zu ihr verschließe. Wie dieselbe Vorstellung sich an dem im Allerheiligsten befindlichen Felsen, der nur drei Fingerbreiten über die Erde hinausragen sollte[5], herausgebildet haben könnte, ist hier aus dem örtlichen Befund nicht zu deuten. Vielmehr bleibt nur die Erklärung, daß diese Vorstellungen vom Brandopferaltar nach dem heiligen Stein im Allerheiligsten hinübergewandert sind.

Das wird durch den Namen, den man dem angeblichen Stein im Allerheiligsten gab, äbhän šᵉthijjā, bestätigt. Šēthīn hieß der vom Brandopferaltar zum Kidrontal führende Kanal; ob es mehrere Kanäle gegeben hat, entzieht sich unserer Kenntnis. Der Plural könnte daher stammen, daß vom Altar selbst mehrere Abzüge zu der Höhle und ihrem Kanal führten. Über den Sinn des Wortes Šēth besitzen wir eine wertvolle Angabe. „Unten im Pflaster, in eben jener Ecke [der südwestlichen des Altars, wo zwei Abflußöffnungen waren] war eine

1 Offb 6₉.
2 Schlatter Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche, Gütersloh 1915 S. 84 Anm. 93.
3 Ex 20₂₅; bj 5 5₆ § 225. 4 Mid 3₂. 5 Joma 5₂.

Stelle von einer Quadratelle [Größe] und eine Alabasterplatte [als Verschluß] sowie ein Ring [als Griff] waren da angebracht; denn von da stiegen sie zum Šēth und reinigten ihn“ [1]. Hier muß Šēth die Höhle unter dem Altar bezeichnen. Was die ursprüngliche Bedeutung dieses semitischen Urwortes war, das haben schon die Tannaiten nicht mehr gewußt[2]; wir können daher nur sagen, daß die Bezeichnung mit der Höhle unter dem Altar und mit den zu ihr gehörigen Abzügen verbunden war. Nun aber ist die Afformativform î, fem. ijjā im Hebräischen ganz gebräuchlich, um die Zugehörigkeit zum Ausdruck zu bringen. Dann aber ist der Schluß kaum abzuweisen, daß äbhän šᵉthijjā ursprünglich die Bezeichnung des zum Šēth gehörigen Steines war, das heißt des Brandopferaltars. An einer Stelle ist das auch klipp und klar gesagt: „Wo ist der Nabel [der Welt]? Das ist Jerusalem. Der Nabel selbst ist der Altar. Und warum heißt er äbhän šᵉthijjā? Weil von ihm aus die Welt gegründet wurde[3].“ Hier liegt also noch eine Erinnerung daran vor, daß ursprünglich der Altar der Stein Šᵉthijjā war. Eṣ-ṣaḫra ist es, der unterhöhlte riesige Felsen, der heilige Stein der Bama Jerusalems, der seiner unverminderten Heiligkeit wegen wie vor Jahrtausenden so noch heute ehrfürchtig verehrt und gehütet wird, von dem ursprünglich allein alle in diesem Kapitel besprochenen Vorstellungen galten. Philo, Josephus und das NT kennen den äbhän šᵉthijjā im Allerheiligsten noch nicht; erstmalig taucht er in einer späteren Schicht der Mišna[4] auf. Also nach der Tempelzerstörung und vor der um 200 anzusetzenden endgültigen Redaktion der Mišna ist die Überlieferung von dem heiligen Stein im Allerheiligsten entstanden, der sehr bald den Brandopferaltar überflügelte und sich in der Vorstellungswelt des Spätjudentums an die erste Stelle zu setzen vermochte.

Welches aber ist nun der Sinn der ursprünglich mit dem Brandopferaltar, später auch mit dem heiligen Felsen des Allerheiligsten verbundenen, scheinbar sich ausschließenden Vorstellungen, daß hier der Eingang sowohl zur Himmelswelt wie zur Unterwelt ist?

Die Lösung des Widerspruches ist überraschend einfach: es handelt sich um Vorstellungen, die aus dem Weltbild der Israel umgebenden Völker bekannt sind. Wie sah dieses aus? Diodorus von Agyrion (Siculus) sagt von den Chaldäern in Babylon: „Von der Erde machen sie sich sehr eigenartige Vorstellungen; sie habe die Gestalt eines (umgestülpten) Kahnes, sagen sie, und sei hohl, und bringen zahlreiche gewandte Beweise dafür bei“[5]. In der Etanalegende fährt der Held zum Himmel und sieht die Erde als runden Brotkorb, in dem das Land als Mehlhaufen erscheint. Zu den ostsemitischen seien westsemitische Belege gefügt. Als Halbkugel, als „cauldron rising from the water“, als Schild und als Kuppel bezeichnen die arabischen Schriftsteller der früheren Zeit die Erde[6]; auch hier ist es die Vorstellung einer hohlen Halbkugel, die den einzelnen Bildern zugrunde liegt. Im Alten Testament liegt das gleiche Weltbild vor, so beispielsweise, wenn das Buch Hiob den Ausdruck für das Ausspannen eines Zeltes נָטָה auf die Schöpfung der Erde anwendet: „Er

1 Mid 3₃ למטה ברצפה באותה הקרן מקום היה שם אמה על-אמה וטבלה של-שיש וטבעת היתה קבועה בה שבו יורדין לשית ומנקין אותו.

2 Feuchtwang Das Wasseropfer S. 544 mit Anm. 1.

3 Jellinek Beth ha—midhrasch V (Wien 1873) 65; s. S. 55.

4 Joma 5₂; der Zusammenhang legt die Vermutung nahe, daß 5₂ eine spätere Bemerkung zum Text darstellt.

5 Diodori bibliotheca historica II 31₇ ed. Dindorf Leipzig 1866 I 189. *περὶ δὲ τῆς γῆς ἰδιωτάτας ἀποφάσεις ποιοῦνται, λέγοντες ὑπάρχειν αὐτὴν σκαποειδῆ καὶ κοιλήν, καὶ πολλὰς καὶ πιθανὰς ἀποδείξεις εὐποροῦσι περί τε ταύτης.*

6 Wensinck The navel S. 38 f.

spannt den Norden über dem Leeren aus“ [1]. Der umgestürzte Kahn, der Brotkorb mit dem Mehlhaufen, der Schild, die Halbkugel, die Kuppel, das Zelt, es sind verschiedene Bilder für dieselbe Vorstellung: Als hohler Berg ragt die Erde aus dem Weltmeer hervor.

Die in der Symbolsprache mit dem heiligen Felsen verbundenen Vorstellungen spiegeln in ihrer Gesamtheit dieses Weltbild wieder. Auf dem Gipfel des höchsten Berges liegt der heilige Felsen wie ein Turm; so hoch ragt er empor, daß er der Sintflut trotzte und von ihr nicht erreicht werden konnte. Der Aufstieg zum heiligen Felsen ist die Himmelsleiter, denn dieser bildet die Himmelstür, die Verbindung zwischen irdischer und himmlischer Welt; ja, er gehört selbst zur Himmelswelt, deren Halt er bildet. So ist er die Stätte der Gegenwart Gottes — Jahve steht auf dem Altar — und der Bewohner der himmlischen Welt und trägt den heiligen Jahve-Namen. Auf ihm stand einst und unter ihm ist verborgen die Lade, Gottes irdischer Thronsitz; am jüngsten Tage wird der Felsen noch höher erhoben werden und Gottes Thron bilden. Diese hochheilige Stätte ist nahe dem Tor zum Paradiese, ja gehört zu ihm. Hier fand Gott den Staub zu Adams Erschaffung, hier erschuf er ihn, hier opferte Adam. Hier treffen wir den Kerub mit dem feurigen Schwert; einst wird hier der Paradiesesbaum stehen.

Zugleich ist der heilige Felsen der Mittelpunkt der von den Urfluten umspülten und unterspülten Erde, ihr Nabel, von dem aus die Weltgründung nach den Seiten zu erfolgte.

Endlich ist hier der Zugang zu der unter der Erde rauschenden Urflut, zu der vom heiligen Felsen Kanäle führen, durch welche die Urflut aufzusteigen versucht; aber der Felsen verhindert sie daran. Hier ist das Ernährungszentrum (Herz, Nabel) der Erde; denn von hier aus wird die Welt mit Wasser versorgt, das aus der Urflut aufsteigt. Es verteilt sich in Adern über die Welt und wird durch das jährliche Wasseropfer am heiligen Felsen zum Hervorströmen gebracht. In der Endzeit wird hier der Paradiesesstrom seine Quelle haben. Der Eingang in die untere Welt ist zugleich der Eingang in die zu ihr gehörige Totenwelt. Unter dem heiligen Felsen ist der Seelenbrunnen; hier begraben sein ist so gut wie unter Gottes Thron ruhen; verstorbene Frauen weben unter dem Felsen; unter ihm ist die Grabstätte Adams, der Urväter, Melchisedeks, Aravnas, des alt- und neutestamentlichen Zacharias und Johannes des Täufers; aber auch die gottlosen Söhne Qorachs finden sich hier. Auf dem Felsen wird daher einst die Trompete des Gerichtes geblasen werden und Gott über Tote und Lebendige Recht sprechen. Alle diese Vorstellungen ergeben zusammengenommen den hohlen, vom Urmeer unterspülten Weltenberg, dessen Spitze der heilige Felsen ist, als das Weltbild des Spätjudentums.

Hier ist der Ort, eine mit dem heiligen Felsen verbundene Vorstellung zu besprechen, die absichtlich zurückgestellt wurde, weil sie erst jetzt voll verständlich ist. Es ist die Vorstellung, daß der heilige Felsen die Fähigkeit besitzt, die Welt zu zerstören. Schon von der heiligen Inschrift auf dem Felsen galt, daß derjenige, der sie entzifferte, in der Lage sein sollte, die Welt zu zerstören [2]. Vom Felsen selbst heißt es in einem Midraš zu der Geschichte von Potiphars Weib: „Da nahm der Heilige, gepriesen sei er, den äbhän šᵉthijjä und sprach zu ihm [zu Joseph]: Wenn Du sie berührst, schleudere ich den Stein und zertrümmere die Welt“ [3]. Das Salomotestament zeigt, worauf die zerstörende Macht des heiligen Felsens beruht. Salomo läßt, heißt es dort, von zwei Dämonen einen Pfeiler aus dem

1 Hiob 26₇ נטה צפון על־תהו.

2 Toledhoth Ješu vgl. Targ. Ps-Jon. zu Pred 3₁₁.

3 Midr. Abhkir ‖ Jalquṭ Gen 145) zu Gen 39₁₀. נשל הקב“ה אבן שתיה אמר לו. אם תגע בה תרגיז משליכו ואחריב את העולם

Roten Meer zum Tempel bringen und befiehlt ihnen, „den Pfeiler zu heben, damit er in der Luft hängen möge bis zur Vollendung des Äons und ihn niemals auf die Erde zu werfen“ [1]. Genauer sagen andere Handschriften: „Ich (Salomo) aber erwog, daß diese zwei Geister die ganze Welt durch eine Neigung erschüttern könnten, versiegelte sie allseitig mit dem Ring und befahl: nehmt euch sorgfältig in acht! Und sie verharrten, den Pfeiler in die Luft haltend bis auf den heutigen Tag“ [2]. „An dem Tag aber, an dem der Fels fällt, wird das Ende des Äons sein [3].“ Es ist die Rede von dem heiligen Felsen, von dem noch heute die muslimische Legende berichtet, daß er schwebe; nur scheinbar stützen ihn die Gewölbe der Krypta — sterbliche Augen könnten den Anblick des schwebenden Felsens nicht ertragen [4]. Wie die Erde über der Urflut schwebt, so schwebt der heilige Felsen auf dem Gipfel des Weltenberges. Weil er schwebt, deshalb kann er das Gleichgewicht der Welt zerstören und sie durch eine Neigung vernichten. Für uns ist wichtig, daß der Fels schwebt; denn der schwebende heilige Felsen ist ein Abbild der schwebenden Erde im Kleinen; als das Abbild des Weltenberges kann daher Ezechiel den über dem heiligen Felsen stehenden Brandopferaltar geradezu Gottesberg nennen [5].

III.

Der heilige Felsen in der Symbolsprache des Neuen Testamentes.

Das vorhergehende Kapitel versuchte, die mit dem heiligen Felsen Jerusalems verbundenen Vorstellungen zusammenzustellen und ihren Sinn mit Hilfe des alten morgenländischen Weltbildes zu erfassen. Damit haben wir ein wichtiges Hilfsmittel zum Verständnis einer Reihe neutestamentlicher Stellen gewonnen, in denen ebenfalls die Symbolsprache vom heiligen Felsen vorliegt.

1. Mt 16 17—19.

17. *Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ·*
μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ,
ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι
ἀλλ᾽ ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.
18. *κἀγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος,*
καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν,*
καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς [6].

* *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ*] *ἐπὶ ταύτην τὴν πέτραν* D Eus Demonstr. (super hanc petram it vg).

1 Test. Sal. MS D 6 14 *Ἐκέλευσεν αὐτοῖς βαστάζειν τὸν κίονα καὶ κρέμασθαι εἰς τὸν ἀέρα μεχρὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος καὶ μὴ ῥίψαι τοῦτον ἐπὶ τῆς γῆς ποτε, μή πως λύμην τῷ τῶν ἀνθρώπων προξενήσωσι γένει.* Der schwebende Felsen auch MS HLP 124 *στήσει κίονα πορφυροῦν ἐπὶ τοῦ ἀέρος ... Ἐφιππᾶς* [ein Dämon] *ἀπὸ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης ἀγαγών.*

2 Mss HPQ 24 2—3 2 *Ἐγὼ δὲ κατασοφισάμενος ὅτι τὰ δύο πνεύματα ταῦτα ἐδύναντο πᾶσαν τὴν οἰκουμένην σαλεῦσαι ἐν μιᾷ ῥοπῇ περιεσφράγισα ἔνθεν καὶ ἔνθεν τῷ δακτυλιδίῳ καὶ εἶπον· φυλάττεσθε ἀκριβῶς.* 3 *καὶ ἔμειναν βαστάζοντες τὸν κίονα εἰς τὸν ἀέρα μέχρι τῆς σήμερον.*

3 Mss PQ 25 8 *Ἡι δ᾽ἂν ἡμέρᾳ πέσῃ ὁ λίθος οὗτος, τότε ἔσται ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος.*

4 Friedrich Jeremias Der Tempelplatz S. 632.

5 Ez 43 15 הַרְאֵל; daneben V. 15/16 אֲרִיאֵל als Wortspiel.

6 Die These Harnack's (Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche, SBA phil.-hist. Kl. XXXII, 1918 S. 637—654), das Diatessaron Tatians habe den Satz über den Kirchenbau nicht enthalten und als letztes Wort von V. 18 nicht *αὐτῆς*, sondern *σοῦ* gelesen, hat Seb. Euringer (Der locus classicus des Primates

19. *δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν,*
καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς,
καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

An der Echtheit der Sätze zu zweifeln, liegt kein zwingender Grund vor. Der Anstoß, den das Wort *ἐκκλησία* bietet[1], welches das Vorhandensein eines christlichen Kirchenbegriffs bei Jesus vorauszusetzen scheint, fällt fort, wenn man bedenkt, daß im Aramäischen wahrscheinlich צִבּוּרָא[2], allenfalls כְּנִשְׁתָּא[3], beides die Gemeinde bezeichnend, zugrunde liegt, was in Jesu Munde nicht auffällig ist. Wohl aber fallen die Anklänge von zwei Paulusworten des Galaterbriefes für die Echtheit ins Gewicht[4]; außerdem verbürgt die Art des Aufbaus der drei Sätze, deren jeder eine Strophe mit Thema und zwei antithetischen parallelen Gliedern darstellt, im Verein mit den in ihnen enthaltenen Semitismen[5] die Entstehung auf semitischem Sprachgebiet.

Jede Erklärung der drei Sätze, die nicht von dem eben erwähnten Aufbau ausgeht, ist abwegig. Der erste Dreizeiler, V. 17, hat die Seligpreisung Simons zum Thema (1. Zeile); die beiden antithetischen Parallelsätze (2./3. Zeile) begründen sie mit dem göttlichen Ursprung seines Messiasbekenntnisses. In dem zweiten Dreizeiler ist das letzte Pronomen *αὐτῆς* doppeldeutig; im Aramäischen wie in der griechischen, lateinischen und syrischen Übersetzung kann es sich sowohl auf den Felsen wie auf die Gemeinde beziehen, da beide Worte je gleiches Genus aufweisen[6]. Der Aufbau der Strophen entscheidet. Thema (1. Zeile des Dreizeilers V. 18) ist die Bezeichnung Simons als Felsen auf Grund seines Bekenntnisses; mit dem neuen Namen[7] wird ihm, wie Mt 5 9 19; Phil 2 9; Offb 2 17 zeigt, eine neue Stellung verliehen. Der erste Parallelsatz von V. 18 (2. Zeile des Dreizeilers V. 18) erläutert diese neue Stellung mit Hilfe des Wortspieles *Πέτρος—πέτρα*. Dann muß, wie im ersten, so auch im

---

[Mt 16 18] und der Diatessarontext des hl. Ephräm in: Beiträge zur Geschichte des chr. Altertums ... Festgabe für Ehrhard, Bonn 1922 S. 141—179) mit zwingenden Gründen widerlegt. Euringer hat den Nachweis erbracht, daß in dem Diatessaron Tatians, wie es Ephräm und Aphraates vorlag, Mt 16 18 enthalten war und (außer dem vielleicht benutzten Ausdruck: Riegel für Tore) mit dem kanonischen Text gleichlautete.

1 Holtzmann Handkomm. zum NT., die Synoptiker[3], Tübingen 1901 S. 259; vHarnack SBA 1918 S. 647[2]; Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I, Stuttgart 1921 S. 112[1].

2 Entspricht alttest. קָהָל, עֵדָה und ist der übliche rabbinische Ausdruck für Gemeinde.

3 Die rabbinische Literatur sagt auch כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל für Gemeinde; „doch scheint der Ausdruck ... jüngeren Datums zu sein“ (Str-B I 734). Syr sin gibt Mt 18 17 (16 18 ist nicht erhalten) *ἐκκλησία* mit ܟܢܘܫܬܐ wieder; syr cur pesch setzen ܣܘܪܬܐ, so auch die Mt 16 18 zitierenden Ephräm-Scholien der syrischen Catena patrum des Mönches Severus von Edessa.

4 Gal 1 15 Als es Gott gefiel, 16 *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί ... οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι* vgl. Mt 6 17. Und Gal 2 9 *οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι* vgl. Mt 16 18.

5 17. טוּבָךְ; בַּר־יוֹנָא וּרְמָא*; בִּשְׁמַיָּא דְּבִשְׁמַיָּא. אַבָּא 18. כֵּיפָא—כֵּיפָא (bzw. זְעֵרָא—פֶּטְרוֹס über diesen Eigennamen in der rabbinischen Literatur vgl. Str-B I 530); תַּרְעֵי שְׁאוֹל (Targ Jes 38 10). 19. מַלְכוּתָא דִּשְׁמַיָּא; בִּשְׁמַיָּא (semitisch ist außer dem Plural die Umschreibung des Gottesnamens); אַסַּר—שְׁרֵי (termini technici für die Entscheidungen der Schriftgelehrten).

6 כֵּיפָא (masc.) — צִבּוּרָא (masc.) [כְּנִשְׁתָּא ist fem.].
πέτρα (fem.) — *ἐκκλησία* (fem.).
petra (fem.) — ecclesia (fem.).
ܟܐܦܐ (fem.) — ܣܘܪܬܐ (fem.) bzw. ܟܢܘܫܬܐ (fem.)

7 Trotz Jo 1 42; Mk 3 16 ‖ Lk 6 14 wird mit AJeremias Babylonisches im NT., Leipzig 1905 S. 106; J.Weiß Die Schriften des NT z. St., vHarnack SBA 1918 S. 650 unsere Stelle auf die erste Verleihung des Namens Petrus zu deuten sein.

zweiten antithetischen Parallelsatz von Petrus, dem Felsen, die Rede sein. Auf den Felsen also bezieht sich das Pronomen *αὐτῆς*, womit sich die Auffassung der ältesten Exegese[1] bestätigt, die von Harnack, von anderen Gesichtspunkten aus, erstmalig wieder vertreten hat[2]. Mithin ist zu übersetzen: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Gemeinde (צִבּוּרָא) bauen und die Pforten der Totenwelt werden ihn nicht überwältigen." Ein Doppeltes ist damit von dem Felsen gesagt. Zunächst: Er ist das Fundament der als Bau gedachten und als „meine" Gemeinde der alten Volksgemeinschaft gegenübergestellten messianischen Gemeinde Jesu Christi. Sodann: Er trotzt der Totenwelt; denn diese Bedeutung 'Šᵉ'ōl, Aufenthaltsort der Verstorbenen', und nicht die von *γέεννα*, Hölle, Strafort der Gottlosen nach dem Endgericht, Sitz des Satans und seines Anhanges', hat das Wort *ᾅδης* immer[3] im NT. Dabei ist wichtig, daß *ᾅδης* nicht die Totenwelt schlechthin bezeichnet. Es war für das Verständnis unserer Stelle nicht förderlich, daß vielfach über die Vorstellungen des NT. vom Zwischenzustand nicht die nötige Klarheit herrscht. Das Wort *ᾅδης* scheint zwar AG 2 29 als Totenwelt schlechthin verstanden zu werden, bezeichnet aber sonst im NT. den Aufenthaltsort der gottlosen Verstorbenen im Zwischenzustand = *φυλακή* (1 Pt 3 19)[4]. Das wird besonders deutlich an den Stellen, wo das verschiedene Schicksal der Gerechten und der Gottlosen nach dem Tode einander gegenübergestellt werden. Das geschieht z. B. Lk 16 23: während der reiche Mann nach dem Tode im Hades ist, liegt Lazarus an Abrahams Seite zu Tische[5]. Für den Sprachgebrauch der Offenbarung ist Kap. 20 lehrreich; der Hades gibt seine Toten erst nach der Beendigung des tausendjährigen Reiches her[6]; die zu Christus gehörigen Toten sind schon bei Beginn des tausendjährigen Reiches zum Leben erweckt worden[7], gehören also nicht zum Hades. Im Unterschied vom Hades wird der Aufenthaltsort der Gerechten im Zwischenzustand bezeichnet als Tischgemeinschaft mit Abraham (Lk 16 23), *παράδεισος* (23 43), *ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* (2 Kor 5 8), *σὺν Χριστῷ εἶναι* (Phil 1 23), *Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος* (Hebr 12 22), *ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου εἶναι* (Offb 6 9), *ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ τοῦ ἀρνίου στῆσαι* (7 9, ähnlich 14 3), Ort des *ἀναπαύεσθαι ἐκ τῶν κόπων* (14 13). Davon sind die Bezeichnungen für die entsprechenden

1 Von den alten Schriftstellern bezieht Porphyrius *αὐτῆς* auf Petrus, ebenso Origenes überall mit Ausnahme von Comm in Mt 16 18, wo daneben auch die Deutung auf die Kirche vertreten wird, und von Comm in Jo 5 3, wo entsprechend *αὐτῆς* auf die Kirche gedeutet wird. Erst Ephräm Syrus schwankt stärker: im Diatessaronkommentar wird *αὐτῆς* wiederholt auf Petrus, an vier anderen Stellen seiner Werke auf die Kirche bezogen (s. u. S. 75 Anm. 1). Ambrosius deutet auf Petrus (Expos. in Lk 7 5; de bono mortis XII 56). In der ältesten Zeit ist also die Deutung auf Petrus trotz ihrer Schwierigkeit — Petrus ist gestorben — die herrschende (vgl. vHarnack SBA 1918, S. 641—3; Euringer Der locus classicus... S. 141—179).

2 SBA 1918, 637—654. vHarnack beruft sich 1) darauf, daß v. 17ᶜ eine Person als Subjekt erfordere, da von der Kirche nicht gesagt werden könne, sie werde nicht „sterben", 2) auf das Zeugnis der ältesten Exegese (s. vorige Anm.), 3) auf Ephräm Syrus, der statt *αὐτῆς* ein *σοῦ* gelesen habe. Aber nur der zweite Gesichtspunkt ist von Gewicht; der erste ist nicht zwingend, da vHarnack übersieht, daß *ᾅδης* den Aufenthalt nur der Gottlosen im Zwischenzustand bezeichnet und mithin V. 17ᶜ auch anders verstanden werden kann, als bei ihm (s. S. 71); der dritte Gesichtspunkt beruht auf einem Irrtum (s. o. S. 68 Anm. 6).

3 Außer an unserer Stelle Mt 11 23 = Lk 10 15 = Jes 14 15; Lk 16 23; AG 2 27; Offb 1 18 6 8 20 13f.

4 Auch 1 Kor 5 5 *παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός* dürfte nach 1 Pt 4 6 auf den Zwischenzustand zu deuten sein. Ob Mk 9 49 hierher gehört, ist mir fraglich; die Stelle könnte wie 1 Kor 3 13 vom Weltenbrand bei der Parusie zu verstehen sein.

5 *ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ* vgl. Jo 13 23; dasselbe Bild von der Tischgemeinschaft mit Abraham Mt 8 11, hier nicht vom Zwischenzustand, sondern der endzeitlichen Seligkeit gesagt.

6 Offb 20 13-14. 7 20 4.

Stätten in der kommenden Welt (*γέεννα* und eschatologische *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*) zu unterscheiden. Der Sprachgebrauch Jesu[1] zeigt, daß auch er den Aufenthaltsort der Gerechten im Zwischenzustand von dem der Gottlosen scheidet. Auch Mt 16 18 redet er also vom ᾅδης—שְׁאוֹל als der Totenwelt der Gottlosen. Wenn der Text den artikellosen Ausdruck *πύλαι ᾅδου* (= die Torflügel des Hadestores) gebraucht, so wird damit, wie die Parallelen zeigen[2], mit einem geläufigen bildlichen pars pro toto-Ausdruck die Še'ōl selbst bezeichnet. Durch das Verbum *κατισχύειν* wird ferner der lokale Begriff Totenwelt personifiziert. Dieses Wort mit nachfolgendem Genetiv bedeutet an unserer Stelle kaum die Überlegenheit im allgemeinen Sinn, auch kaum die Aufrechterhaltung einer Gewalt, die man schon besitzt[3], sondern die Gewinnung der Oberhand. Das zeigt der judengriechische[4] und frühchristliche[5] Gebrauch des Verbums und vor allem das Verständnis unserer Stelle in der alten Kirche, wofür unten ein Beispiel geboten werden wird[6]. Die Vorstellung ist also die, daß die Scharen der Še'ōl vergeblich gegen den Petrusfelsen anstürmen; das Bild wird nur sinnvoll, wenn der Felsen nach einem geläufigen Bild, das uns schon wiederholt entgegengetreten ist[7], als der Schlußstein der Še'ōl gedacht ist. Was will Jesus mit dieser Bezeichnung des Petrus als des unüberwindlichen Schlußsteines der Totenwelt sagen? A. von Harnack deutet nach Mt 16 28: Petrus wird nicht Beute des Todes werden, sondern die Parusie erleben[8]. Das kann in der Tat, muß aber nicht notwendig der Sinn sein. Vielmehr wird das Bild, wenn man die Beschränkung des Begriffes Hades-Še'ōl auf den Aufenthaltsort der gottlosen Verstorbenen bedenkt, bedeuten, daß Petrus für den Fall des Todes nicht der Totenwelt der Gottlosen verfallen werde[9]. Es ergab sich: Die beiden Parallelsätze von V. 18, die das Thema des Dreizeilers „Du bist Petrus" erläutern, besagen, daß der Felsen den Bau der Gemeinde trägt, und daß er als Schlußstein dem Ansturm der Še'ōl-Mächte trotzt.

Der dritte Dreizeiler, V. 19, bringt ein neues Bild. Thema der Strophe ist wieder die erste Zeile, die Übergabe der Schlüssel des Himmelreiches an Petrus. Den Pforten der Totenwelt werden die Pforten zum Himmelreich gegenübergestellt. Durch die Schlüssel-

1 Lk 16 23 = 23 43; Mt 11 23 = Lk 10 15 = Jes 14 15.

2 Weish 16 13 *κατάγεις εἰς πύλας ᾅδου καὶ ἀνάγεις.* Ps Sal 16 2 *παρ' ὀλίγον ἐξεχύθη ἡ ψυχή μου εἰς θάνατον, σύνεγγυς πυλῶν ᾅδου μετὰ ἁμαρτωλοῦ.* Das AT sagt שַׁעֲרֵי שְׁאוֹל (LXX *πύλαι ᾅδου*) Jes 38 10, oder שַׁעֲרֵי מָוֶת (LXX *πύλαι θανάτου*) Hiob 38 17; Ps 9 14; 107 18. — 3 Makk 5 51 *ἤδη πρὸς πύλαις ᾅδου καθ ἑστῶτας* könnte das Bild der *πύλαι ᾅδου* im eigentlichen Sinne gemeint sein.

3 So HJHoltzmann Die Synoptiker[3], Tübingen 1901 S. 258; Bousset Kyrios Christos[2], Göttingen 1921 S. 30. Aber beide deuten *αὐτῆς* auf die *ἐκκλησία*.

4 Weish 7 30 *Σοφίας δὲ οὐ κατισχύει κακία* (unmittelbar vorher heißt es, daß die Nacht auf das Licht folgt: der Parallelismus zeigt, daß vom Gewinnen der Oberhand die Rede ist). Test Rub 4 *ἐὰν γὰρ μὴ κατισχύσῃ ἡ πορνεία τὴν ἔννοιαν* (v. l. *τῆς ἐννοίας*) *οὐδὲ ὁ Βελίαρ κατισχύσει ὑμῶν.*

5 Hermas vis II 3 2; mand XII 6 4 *ἡμεῖς αὐτοῦ* [Teufel] *κατακυριεύσομεν καὶ κατισχύσομεν πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ.*

6 Ephräm's Diatessaronkommentar s. u. S. 75 V. 7; im 16. Paradieseslied sagt Ephräm d^{e}nezkonoh = ut vincent eam statt sonstigen neḫs^{e}nunoh = praevalebunt adversus eam (Euringer der locus classicus ... S. 178 f.). Also *κατισχύειν* = besiegen. Ebenso offenbar Origenes (s. Anm. 9).

7 S. 54 ff., 60 ff.

8 SBA 1918 S. 644 f. So deutet offenbar der Heide Porphyrius; aber sein Zeugnis ist von zweifelhaftem Werte, weil es polemisch ist.

9 Das scheint die Auffassung des Origenes zu sein, Texte und Unters. XII 33 *Ἀκόλουθον ἦν τῷ Πέτρῳ, οὗ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύουσι, τὸ μηδὲ γεύσασθαι θανάτου, ἐπεὶ τότε γεύεταί τις θανάτου καὶ ἐσθίει τοῦ θανάτου, ὅτε πύλαι ᾅδου κατισχύουσιν αὐτόν.* Ebenso Ambrosius, Expos in Luc 7 5 Neque enim Petrus mortuus est, cui iuxta dominicam sententiam inferi porta praevalere non potuit. Da Petrus gestorben ist, kann an beiden Stellen der Sinn nur der sein, daß er im Tode nicht der Še'ōl verfallen ist.

übergabe wird Petrus nicht etwa als Türhüter, sondern als Verwalter des Himmelreiches bezeichnet. Das zeigt der sonstige Gebrauch des Bildes. So wird Eljāqīm b. Ḥilqijjāhū durch Übergabe der Schlüssel des Hauses Davids an Stelle Šebhnā's zum Hausminister (אֲשֶׁר עַל־הַבַּיִת:) eingesetzt[1]; so wird Jesus als der Inhaber der Schlüssel des Todes und des Hades[2] bzw. des Schlüssels Davids[3] bezeichnet; so redet man von den Schlüsseln des Regens, der Geburt und der Totenbelebung, die sich in der Hand Jahves befinden[4]; von dem Regenschlüssel, den der zweite Elias, der Vorläufer, als Herr über den Regen besitzt[5]; von den Schlüsseln eines Königs[6], eines Schatzmeisters[7], der Hohenpriester als der Verwalter des Heiligtums[8]; die Schriftgelehrten werden im Blick auf ihre Lehrgewalt von Jesus als Verwalter der Schlüssel zum Himmelreich bezeichnet[9]. Als Inhaber des Schlüsselbundes (*κλεῖδες*: Plural!) ist Petrus also der Verwalter des Himmelreiches; er hat als solcher, wie Jesu eigener Sprachgebrauch Mt 23 13 zeigt, die Macht, die Pforten des Himmelreichs aufzutun und zuzuschließen. Wie sich diese potestas clavium auswirkt, erläutern die beiden Parallelsätze von V. 19. Binden (אָסַר) und Lösen (שְׁרָא) sind rabbinische[10] termini technici für die Vollmacht zu Lehrentscheidungen (erlauben und verbieten)[11], vereinzelt[12] auch zu Zuchtmaßnahmen (den Bann verhängen und aufheben); an letztere denkt Mt 18 18 und Jo 20 23. Diese Vollmacht wirkt sich nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel aus. Die dieses besagenden Worte *ἔσται δεδεμένον* (*λελυμένον*) *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* dürfen aber, wie die rabbinischen Parallelen[13] zeigen, keinesfalls von der Wirkung irdischer Entscheidungen auf Glieder der Himmelswelt verstanden werden in dem Sinne, daß sich auf sie die Wirkung des 'Bindens' und 'Lösens' erstrecke. Vielmehr ist *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* Umschreibung für Gott bzw. den aus Engeln bestehenden himmlischen Gerichtshof:[14] die göttliche Anerkennung von halakhischen und disziplinarischen Entscheidungen der Gelehrten ist ein der zeitgenössischen talmudischen Literatur geläufiger Gedanke. Demnach besagt V. 19, daß Petrus als Verwalter des Himmelreiches die von Gott anerkannte Lehr- und Disziplinargewalt in der Gemeinde besitzt; AG 5 1—11 zeigt, wie er im Namen Gottes disziplinarisch „bindet", AG 15 19—21, wie er gesetzgeberisch (halakhisch) „löst". Es wird also der Gedanke, den die Bezeichnung Petri als des Fundamentes des Baues der Gemeinde im ersten Parallelsatz von V. 18 enthielt, nur in anderem Bilde ausgedrückt. Dann aber ist deutlich, daß *ἐκκλησία*—קְהִלָּא und *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* synonym gebraucht sind für die Gemeinde

1 Jes 22 22 vgl. 22 15. 2 Offb 1 18. 3 3 7. 4 Sanh 113ᵃ Taʿan 2ᵃ und Par.
5 Offb 11 6. 6 Pesiq 53ᵇ Par. 7 Šab 31ᵃ. 8 AbothRN 4.
9 Mt 23 13 ‖ Lk 11 52. Vgl. Siphre Deut 32 25.

10 Den Versuch Köhler's (ARW 1905), die Worte aus antikem Binde- und Lösezauber abzuleiten (vgl. Dell, Matthäus 16 17—19 ZNW 1914, 1—49) lehnt Clemen Religionsgeschichtl. Erklärung des NT², Gießen 1924 S. 241 f. mit Recht ab.

11 „Inhalt der praktischen Theologie". Wellhausen Das Evang. Mt, Berlin 1904 S. 85 z. St.

12 MQ 16ᵃ und die Erklärung der Stelle durch die Tosaphisten zu Mᵉn 34ᵇ (Str-B I 739). Wohl mit Recht zählen Str-B I 738 auch bj 1 5 2 § 111 hierher, wo es von den Pharisäern heißt *διοικηταὶ τῶν ὅλων ἐγίνοντο διώκειν τε καὶ κατάγειν οὓς ἐθέλοιεν, λύειν τε καὶ δεῖν* (so LVR; PAMC *δεσμεῖν*); in der Tat dürfte in der erstgenannten Lesart, die dieselben Ausdrücke *λύειν καὶ δεῖν* verwendet wie Mt 16 19 18 18, eine wörtliche Wiedergabe von aram. שְׁרָא und אֲסַר zu erblicken und daher zu übersetzen sein: 'den Bann aufheben und verhängen'. Die Variante denkt dagegen nicht an den Bann, sondern das Gefängnis: 'aus dem Gefängnis befreien und in das Gefängnis werfen'; offenbar verstand man den Aramaismus nicht mehr.

13 Str-B I 741—7; Dalman Die Worte Jesu I, Leipzig 1898 S. 174 ff.

14 So auch Dalman S. 174, Holtzmann z. St. S. 259, Wellhausen z. St. S. 85, Klostermann z. St. S. 273, Str-B I 741.

Jesu als das Feld der Tätigkeit des Petrus[1]. Das ist wichtig für das Verständnis von V. 18, auf den es in unserem Zusammenhang ankommt.

Kehren wir zu V. 18 zurück. Zwei Aussagen über den Felsen bieten die beiden Parallelsätze. Zunächst die, daß der Felsen den Bau der Gemeinde, d. h. nach V. 19 des Himmelreiches, trägt. Die zweite Aussage umschreibt das Verhältnis des Felsens zur Unterwelt. Vergebens stürmen die an den Toren zusammenströmenden Hadesmächte gegen den Felsen an; sie vermögen ihn nicht zu bezwingen. Damit stoßen wir in der Predigt Jesu auf denselben Widerspruch, der uns im vorigen Kapitel beschäftigte: ein Felsen soll einerseits den heiligen Bau tragen und den Zugang zum Reiche Gottes vermitteln und doch zugleich den Mächten der Unterwelt trotzen. Es kann kein Zufall sein, daß der Widerspruch derselbe ist. Wir müssen schließen: Jesus wendet mit den Worten Mt 16 17—19 die ihm und seinen Zeitgenossen geläufige Symbolsprache vom heiligen Felsen, der der Unterwelt Trotz bietet und den Zugang zur Oberwelt vermittelt, auf Petrus an[2]. In seiner Eigenschaft als Offenbarungsträger — nur als solcher, wie V. 23 zeigt, wo Petrus als Satan bezeichnet wird — ist Petrus der kosmische Felsen.

Die Richtigkeit dieser Auffassung sei nach zwei Seiten, durch alttestamentlich-spätjüdische und durch frühchristliche Aussagen, verankert. Schon früh hat die Symbolsprache vom heiligen Felsen Verwendung in der religiösen Sprache Israels gefunden. Jahve selbst wird Fels oder Fels Israels genannt[3]. Als Beispiel sei weiter Jes 28 16 genannt. „Darum spricht der Allherr Jahve also: 'Siehe, ich fügte in Zion einen Stein, einen bewährten Stein, eine kostbare Ecke festester Gründung: wer glaubt, soll nicht fliehen'." Der Zusammenhang wendet sich gegen die Spottversdichter im Volk (V. 14), die über die bevorstehende, vom Propheten angekündigte Sintflutkatastrophe spotten. Die flutende Geißel wird sie erfassen (V. 15. 17—19)! Nur eine Rettung gibt es, den kostbaren Stein, den Jahve im Heiligtum gefügt hat; ihm kann die Flut nichts anhaben. Es ist der Glaube, der als heiliger Felsen Zions dem Ansturm der Sintflut trotzt.

Noch enger berühren sich mit Mt 16 18 diejenigen Stellen der rabbinischen Literatur, an denen die Symbolsprache vom heiligen Felsen, kenntlich daran, daß sie in scheinbarem Widerspruch sein Verhältnis zur Unter- und Oberwelt umschreibt, auf Personen angewandt wird. Im Anschluß an Jes 51 1—2, wo Abraham als der Felsen bezeichnet ist, aus dem Israel gehauen ist, führt der Midraš aus: Gott ist „gleich einem König, der einen Bau aufführen wollte. Immer tiefer ließ er graben und suchte das Fundament zu legen; aber er

1 So auch Dalman S. 176 f., Holtzmann z. St. S. 259, Wellhausen S. 84 zu Mt 16 18: „Der Sache nach wird die christliche Gemeinde überall in den Redestücken von Mt vorausgesetzt, sie heißt aber nicht so, sondern ... das Reich Gottes"; zu Mt 16 19 „Das Reich des Himmels ist natürlich auch hier die christliche Gemeinde". EdMeyer Ursprung I 112 1, Str-B I 741 f. — Auf das messianische Reich deutet vHarnack SBA 1918, 648; 650 1 die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*; aber er streicht V. 18b als Interpolation.

2 An der Deutung von Immisch (Matthäus 16 18. ZNW 1916, 18 ff.), Mt 16 18 sei angesichts der Felswand, des Augustus-Tempels und der Pansgrotte von Caesarea Philippi gesprochen, scheint mir das eine richtig zu sein, daß dem Bau in Caesarea Philippi vielleicht dieselbe Symbolik — heiliger Felsen, Tempel, Höhle — zugrundelag, die in der Symbolsprache vom heiligen Felsen zum Ausdruck kommt. Wie verbreitet diese Symbolik war, davon vermögen die Arbeiten von Roscher über den Omphalos (ALG 1913. 1915. 1918; für die Westsemiten vgl. Wensinck The navel of the earth, Amsterdam 1917) einen Begriff zu geben: sie war Gemeingut der alten Welt. Zu einem abschließenden Urteil über die These Immischs, die sich sehr gut in den Rahmen der obigen Ausführungen fügen würde, fehlen noch archäologische Untersuchungen der Örtlichkeit und religionsgeschichtliches Material über den Pankultus von Caesarea.

3 2 Sam 22 32 Ps 18 32 Jes 44 8; mit Artikel Deut 32 4; Fels Israels 2 Sam 23 3 Jes 30 29.

fand Wassersümpfe und ebenso an vielen [anderen] Stellen. Da ließ er noch an einer Stelle graben, und fand in der Tiefe einen Felsen (בְּטָרָא). Da sprach er: 'Hier will ich bauen!' Und er legte das Fundament und baute. So suchte Gott die Welt zu erschaffen und er saß und dachte nach über das Geschlecht des Enoš und das Geschlecht der Flut. Er sprach: 'Wie kann ich die Welt erschaffen, da diese Gottlosen erstehen und mich ärgern werden.' Als aber Gott auf Abraham schaute, der erstehen sollte, sprach er; 'Siehe, ich habe einen Felsen gefunden, auf dem ich die Welt bauen und gründen kann.' Deshalb nannte er Abraham einen Felsen: 'Blicket auf den Felsen, aus dem ihr gehauen seid' (Jes 51 1)."[1] Abraham, der Glaubensvater, ist hier der Felsen, der den unterirdischen Wassersümpfen widersteht, und der die ganze Schöpfung trägt; wir erinnern uns, daß beides, Verschlußstein der Urflut und Ausgangspunkt der Weltschöpfung, Attribute des heiligen Felsens sind.

An einer anderen Stelle werden die zwölf Erzväter mit dem kosmischen Felsen verglichen. „Am Anfang suchte Gott, die Erde zu begründen; aber er vermochte es nicht, bis die Väter auftraten. Gleich einem König, der versuchte, eine Stadt zu bauen. Auf seine Anordnung suchte man eine Baustätte. Er kam zur Grundsteinlegung; aber die Wasser stiegen aus der Urtiefe empor und ließen die Grundsteinlegung nicht zu. Wiederum kam er zur Grundsteinlegung an einem anderen Ort, aber die Wasser kehrten [den Grund] um. Bis er an einen dritten Ort kam und dort einen großen Felsen fand; da sagte er: 'Hier bestimme ich [soll die Baustätte sein für] die Stadt, auf jenen Felsen'. So war die Welt anfangs Wasser auf Wasser, und Gott suchte, die Welten zu gründen, aber die Gottlosen ließen es nicht zu . . . Sobald als die Väter kamen und würdig befunden wurden, sprach Gott: 'Auf diese will ich die Welt gründen'."[2] Die zwölf Erzväter sind hier der Felsen, der den Urfluten Einhalt gebietet und auf dem die Welt ruht. Noch bedeutsamer ist eine andere Stelle. „Das Lehrhaus des R. Eli'ezer (um 90) war in Form einer Rennbahn erbaut, und ein Stein befand sich dort, der ihm als Sitz bestimmt war. Einmal kam R. J^{e}hošua' (um 90) und begann, jenen Stein zu küssen, indem er sagte: 'Dieser Stein gleicht dem Berge Sinai und, der auf ihm saß, gleicht der Bundeslade'[3]". Hier wird im kühnen Bild noch einen Schritt weiter gegangen. Eli'ezer gleicht nicht nur dem heiligen Felsen, sondern dem Heiligtum, das einst auf ihm stand, der Bundeslade. In allen Fällen liegt das Bild vom Weltenfelsen vor, der den Urfluten trotzt, der Welt den Halt gibt und das Heiligtum trägt. Wir sehen, daß die Anwendung der Symbolsprache vom heiligen Felsen auf Personen nichts Ungewöhnliches war und daher auch in der Predigt Jesu nicht überraschen kann.

Eine Bestätigung dafür, daß Mt 16$_{18}$ die Symbolsprache vom heiligen Felsen vorliegt, besitzen wir weiter in dem Verständnis der Stelle in der alten Kirche. Als Beispiel seien die Ausführungen Ephräms des Syrers († 9. Juni 373 in Edessa) zu unserer Stelle gewählt[4].

---

1 Jalquṭ Šim'oni I § 766 zu Num 23$_{9}$ aus J^{e}lamm^{e}denu (Str-B I 733).

2 Ex R 15$_{8}$ (Ḥorebh 34^{a}, 1 v. u. ff.) מתחלה היה המקום מבקש לבונן העולם ולא היה מוצא עד שעמדו האבות. משל למלך שהיה מבקש לבנות מדינה. גזר וחפשו מקום לבנות בו המדינה. בא ליתן היסוד והיו חמים עולים מן התהום ולא היו מניחים לעשות את היסוד. שוב בא ליתן היסוד במקום אחר והיו המים מהפכים. עד שבא במקום אחר ומצא שם צור גדול אמר כאן אני קובע את המדינה על הצורים הללו. כך מתחלה היה העולם מים במים והיה האלהים מבקש לבונן עולמים ולא היו חרשעים מניחין . . . כיון שבאו האבות וזכו אמר הקב"ה על אלו אני מבונן העולם.

3 HohLR 1$_{3}$ Abschn. 20 (Ḥorebh 10^{b}, 3ff.) בית מדרשו של ר"א היה עשוי כמין ריס ואבן אחת היתה שם והיתה מיוחדת לו לישיבה. פעם אחת נכנס ר' יהושע התחיל מנשק אותה האבן ואמר האבן הזאת דומה להר סיני וזה שישב עליה דומה לארון הברית.

4 Zum Folgenden vgl. Sebastian Euringer Der locus classicus des Primates [Mt 16$_{18}$] usw. (s. S. 68 Anm. 6). In einer exegetischen Einzelheit kann ich E. nicht folgen; er läßt Ephräm die Kirche mit dem

Sie stehen in seinem Kommentar zu Tatians Diatessaron, der uns leider nur in einem kurzen Auszug und in armenischer Übersetzung vorliegt. Die beiden einzigen Handschriften, die den Auszug bieten, tragen beide das Datum des Jahres 644 Armenorum = 1195 Domini und sind Eigentum der Mechitaristen auf der Insel San Lazzaro (Venedig). Die Übersetzung von Euringer, die im Folgenden wiedergegeben wird, folgt der HS N, die ein Autograph des Erzbischofs Narses von Lambrun ist. Der Text zu unserer Stelle lautet:

„7. Es heißt: 'Heil sei dir, Simon!' und 'Die Tore der Unterwelt werden dich nicht überwältigen' d. h. daß dein Glaube nicht zerstört wird.
8. Denn was jener aufbaut, wer kann es zerstören? Und was immer jener umstürzt, wer kann es [wieder] aufrichten?
9. Der Assyrer wollte den Tempel zerstören, den er [Gott] erbaut hatte; [aber] er zerstörte den Thron seines Königtums.
10. Ebenso auch Nicanor.
11. Achab wollte das umgestürzte Jericho [wieder] aufbauen, es wurde [aber] seine Herrschaft umgestürzt.
12. Und als er seine Kirche baute, da wurde ein Turm gebaut, dessen Grundlagen für alles, was auf dieselbe[n] gebaut werden soll, hinreichend sind.
13. Wie die eine Sprache in viele Sprachen gespalten wurde, damit sie nicht zu den Himmeln hinaufsteigen [könnten], —
14. d. h. sie sollten daran gehindert werden, zum Turme statt zur Gerechtigkeit ihre Zuflucht zu nehmen; denn die Abgründe hätten nicht gegen sie die Sündflut geboren, wenn sie zu den Höhen geflohen wären; aber die Ungerechtigkeit ertränkte und die Buße errettete d. h. die Rechtschaffenheit erhielt am Leben —
15. wie [also], um sie zu zerstreuen, der irdische Turm und die zeitliche Veranstaltung und das Zufluchtshaus der Mühsal verhindert wurde, [so] gab ihnen seinerseits der Erlöser einen Turm, der zu den Höhen emporführt und erhebt, und die Frucht eines Baumes, welche Lebensarznei ist.
16. 'Du bist ein Felsen'; jener Felsen, den er aufrichtete, damit der Satan sich an ihm stoßen sollte."

Zweimal bestätigt Ephräm in seinem Kommentar unsere Deutung des zweiten Parallelsatzes von Mt 16 18 *καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς* auf den Felsen und nicht auf die Kirche; in V. 7 sagt er von Petrus: „Die Tore der Unterwelt werden dich nicht überwältigen" und in V. 16 umschreibt er dieselben Worte dahin, daß der Satan sich an Petrus, dem Felsen, stoßen sollte[1]. Aber den Aussagen Ephräms ist noch mehr zu entnehmen.

Wenn wir zunächst die Einschaltung, die V. 14 bringt, zurückstellen, so haben wir einen klaren Sinn. V. 8 gibt das Thema der folgenden Erläuterungen, die Unzerstörbarkeit des auf dem Felsen errichteten Kirchenbaues; sie wird zunächst V. 9—11 an drei geschicht-

himmlischen Paradiese (S. 148. 153), Petrus mit dem irdischen Paradiesesberge (149 f. 151. 153) gleichsetzen. Aber V. 15 zeigt deutlich, daß der Turm der Kirche (12) lediglich den Zugang zum himmlischen Paradiese darstellt, dagegen nicht selbst das himmlische Paradies ist; auch aus der Gegenüberstellung der beiden Türme (13—15) geht das hervor. Demnach ist die Kirche der den Zugang zum himmlischen Paradies vermittelnde irdische Paradiesesberg. Petrus ist nur das Fundament des Kirchenturmes (12) und ist nicht selbst der irdische Paradiesesberg.

1 Im Widerspruch dazu wird in der 2. Strophe der letzten (16.) Paradieseshymne Mt 16 18c auf die Kirche bezogen (Euringer 169), ebenso in den 3 Scholien aus Ephräm, die die syrische Catena Patrum des Mönches Severus von Edessa bietet (Eur. 171). Weitere Zitate Ephräms zu unserer Stelle besitzen wir nicht; die übrigen auf Mt 16 18 Bezug nehmenden Stellen entstammen Werken Ephräms, deren Echtheit nicht genügend gesichert ist.

lichen Beispielen erläutert[1]. Sodann wird der Kirchenbau in V. 12, 13, 15 mit einem Turm verglichen und einem zweiten Turm gegenübergestellt. Der Turm der Kirche, der auf dem festen Grund des Petrusfelsens ruht (12), vermittelt den Zugang zu den Höhen der Himmelswelt und dem Lebensbaum (15)[2] d. h. zu den Paradieseshöhen[3]. Dem von Christus erbauten (15) Turm wird der von Menschen erbaute Turm zu Babel gegenübergestellt, der nach der Absicht der Erbauer ebenfalls zum Himmel führen sollte (13), was aber von Gott verhindert wurde (15). So viel ist aus V. 12, 13, 15 zu ersehen; V. 14 bedarf noch der Erläuterung. Wir hören hier, weshalb Gott den Turmbau zu Babel verhinderte. „Sie sollten daran gehindert werden, zum Turm statt zur Gerechtigkeit ihre Zuflucht zu nehmen; denn die Abgründe hätten nicht gegen sie die Sündflut geboren, wenn sie zu den Höhen geflohen wären." Also Gott verhinderte den Turmbau zu Babel deshalb, weil der Turm nach der Absicht seiner Erbauer nicht nur zum Himmel führen (13), sondern auch „Zuflucht" gewähren sollte, falls eine neue Sintflut hereinbrechen würde (V. 14). Tatsächlich aber, so sagt V. 14, hatte schon die Sintflut selbst gezeigt, daß einzig und allein die „Höhen" Schutz vor den Wassern bieten konnten. Zum Verständnis dieser Gedanken von V. 14 müssen wir das Weltbild Ephräms vor Augen haben, wie es seine Paradieseshymnen und sein Genesiskommentar schildern[4]. Danach ist die Erdscheibe allseitig von Wasser umspült und ringförmig von Bergen umgeben. Auf ihnen ruht ein heiliger Berg, der den Zugang zum himmlischen Paradiese vermittelt, während in seiner Tiefe das Feuer der Hölle lodert. Ephräms Weltbild ist also das uns wohlbekannte vom unterhöhlten Weltenberg, dessen Spitze zum Himmel führt, und unter dem sich die Unterwelt befindet. Nach der Vertreibung aus dem Paradiese, so sagt Ephräm mit einer der Zeit geläufigen Vorstellung[5], wohnten die Menschen noch lange auf den Abhängen des zum Paradiese führenden heiligen Berges; sie hätten sich, wenn sie dort geblieben wären, vor der Sintflut retten können, die zwar die höchsten Berge überflutete, aber nur die Fersen des Paradiesesgebirgsstockes küssen konnte, sich niederwarf und umkehrte[6]. Als die Menschen aber aus Ungehorsam in die Ebene zogen, verfielen sie dort zur Strafe der verderbenbringenden Flut[7]. Kehren wir zum Diatessaronkommentar zurück! V. 14 sagt: „Die Abgründe hätten nicht gegen sie die Sündflut geboren, wenn sie zu den Höhen geflohen wären." Die paradiesischen Höhen also hätte die Sintflutgeneration aufsuchen sollen, um dem Unheil zu entgehen. Sie hätte sie von dem heiligen Berge aus erreichen können, auf dem die Vorfahren gewohnt hatten. Diesem heiligen Berge, der zu den paradiesischen Höhen führt, die keine Flut erreicht, entspricht, wie V. 15 zeigt, in der Gegenwart der Turm der Kirche, der „zu den Höhen emporführt und erhebt." Wir sehen: der Turm der Kirche führt zum Paradiese, und rettet vor der Sintflut, die die Abgründe gebären (V. 14). Mit alledem will der Kommentator die Festigkeit des Felsenfundamentes, das den Kirchenbau trägt (V. 12), schildern, um Mt 16 18, das Wort vom Felsen, zu erläutern. Die Festigkeit des Petrusfelsens, das ist der Inhalt seiner Ausführungen, geht daraus hervor, daß er den heiligen, zum Paradiese führenden Turm, die

1 Sanherib (2 Kön 18 16—19 37); Nikanor (1 Makk 7 26–50; 2 Makk 14 31—15 36); Ahab (1 Kön. 16 34).

2 Ephräm deutet anderwärts im Diatessaronkommentar den Lebensbaum auf das Kreuz, seine Frucht auf den eucharistischen Leib Christi (Euringer 152).

3 S. o. S. 60 der Brandopferaltar als zum Himmel führender Turm.

4 Euringer S. 148 f.

5 Vgl. z. B. Die syrische Schatzhöhle, übers. von Bezold S. 11 ff.

6 Ephräm, Opp. III 563 B (Benedictus et Assemani, Romae 1732—46) ܕܐܦ ܗܢܘܢ ܕܐܬܚܙܝ ܠܗܘܢ ܛܘܪܐ ܕܢܣܩ ܠܗܘܢ ܠܫܘܒܚܐ ܘܠܥܠܘ ܠܗ ܠܫܡܝܐ ܘܠܐ ܢܬܚܪܒ ܡܢ ܛܘܪܢܐ ܕܐܬܚܙܝ ܠܗܘܢ ܠܥܠܘ ܠܗ ܠܫܡܝܐ ܘܠܐ ܢܬܚܪܒ ܡܢ ܛܘܪܢܐ ܕܐܬܚܙܝ ܠܗܘܢ ܠܥܠܘ ܠܗ ܠܫܡܝܐ ܘܠܐ ܢܬܚܪܒ ܡܢ ܛܘܪܢܐ ܕܐܬܚܙܝ ܠܗܘܢ ܠܥܠܘ ܠܗ ܠܫܡܝܐ ܘܠܐ ܢܬܚܪܒ ܡܢ ܛܘܪܢܐ ܕܐܬܚܙܝ ܠܗܘܢ ܠܥܠܘ ܠܗ ܠܫܡܝܐ ܘܠܐ ܢܬܚܪܒ ܡܢ ܛܘܪܢܐ ܕܐܬܚܙܝ ܠܗܘܢ ܠܥܠܘ ܠܗ ܠܫܡܝܐ ܘܠܐ ܢܬܚܪܒ ܡܢ ܛܘܪܢܐ ܕܐܬܚܙܝ ܠܗܘܢ ܠܥܠܘ ܠܗ ܠܫܡܝܐ ܘܠܐ ܢܬܚܪܒ ܡܢ ܛܘܪܢܐ ܕܐܬܚܙܝ ܠܗܘܢ ܠܥܠܘ ܠܗ ܠܫܡܝܐ ܘܠܐ ܢܬܚܪܒ ܡܢ ܛܘܪܢܐ ܕܐܬܚܙܝ ܠܗܘܢ ܠܥܠܘ ܠܗ ܠܫܡܝܐ ܘܠܐ ܢܬܚܪܒ ܡܢ ܛܘܪܢܐ ܕܐܬܚܙܝ ܠܗܘܢ ܠܥܠܘ ܠܗ ܠܫܡܝܐ ܘܠܐ ܢܬܚܪܒ ;

7 Ebenso syr. Schatzhöhle S. 14 ff.

Kirche, trägt, und daß er den Unterweltsmächten (7), dem Satan (16) und der Sintflut (14) widersteht. Der Petrusfelsen vermittelt also den Zugang zur Oberwelt und trotzt den Mächten der Unterwelt. Ephräm hat mithin noch gewußt, daß Jesus Mt 16 18 die Symbolsprache vom kosmischen Felsen angewandt hat.

2. Lk 20 17—18.

17. *Τί οὖν ἐστιν τὸ γεγραμμένον τοῦτο·*
Λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες
οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας;
18. *πᾶς ὁ πεσὼν ἐπ' ἐκεῖνον τὸν λίθον συνθλασθήσεται·*
ἐφ' ὃν δ' ἂν πέσῃ, λικμήσει αὐτόν.

Lk 20 18 gehört zu den Stellen, die dem Verständnis Schwierigkeiten bieten. Es wird von ein und demselben Stein gesagt, daß man auf ihn fallen kann, was eine Lage des Steines zu ebener Erde vorauszusetzen scheint, und daß er auf jemanden herabfallen kann, was auf eine erhöhte Lage des Steines deutet. Dabei ist deutlich von demselben Stein die Rede. Der Widerspruch hat eine Lösung noch nicht gefunden.

Wir gehen von 20 17 aus. Ein Wort aus dem Schlußpsalm des Hallel, dem Jesus schon einmal eine messianische Aussage entnommen hatte (Mt 23 39 = Lk 13 35 = Ps 118 26), und dem das Hosianna des Einzugs (Mk 11 9—10 || Mt 21 9 || Lk 19 38 = Ps 118 25—26) entstammt, bezieht er auf sich. *Λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας* (Ps 118 22). Es genügt nicht festzustellen, daß hier Ps 118 22 zitiert wird, sondern es erhebt sich die Frage, wie die Stelle von Jesus und seinen Zeitgenossen verstanden worden ist. Da darf zunächst als sicher bezeichnet werden, daß רֹאשׁ פִּנָּה = *κεφαλὴ γωνίας* nie einen zum Fundament gehörigen Eckenstein, sondern wahrscheinlich den über dem Portal befindlichen Schlußstein des Baues bezeichnet[1]. Dabei ist aber nicht an ein beliebiges Haus zu denken, sondern schon der Psalmist redet, wie der Zusammenhang zeigt, vom Tempelhaus, wohl im Anklang an Jes 28 16, wo von dem Eckenstein, den Jahve in Zion gelegt hat, die Rede ist; ebenso hat das Targum unsere Stelle verstanden, wenn es die Baumeister, die den Stein, der zum Eckenhaupt geworden ist, verworfen haben, als die „vom Heiligtum Jahves" bezeichnet. Wenn Jesus, noch dazu auf dem Tempelplatz und im Angesicht des Tempelhauses, Ps 118 22 zitiert, so denkt er also an den Tempel. Die Beziehung auf seine Person, die Jesus dem Zitat gibt, entspricht der rabbinischen Deutung des Eckenhauptes auf Abraham[2], Jakob[3], David[4], den Messias[5]; die persönliche Deutung ist nichts Ungewöhnliches. Wir haben also eine Selbstaussage Jesu vor uns, in der er sich als das Eckenhaupt, d. h. den Schlußstein des Tempels, bezeichnet. Freilich nicht des Tempels in Jerusalem: unser Wort ist in den letzten Jerusalemer Tagen im Anschluß an ein Bußgleichnis gesprochen, das mit der Androhung des Gerichtes an Jesu Gegner schließt, jenes Gerichtes, dem nach seinen

1 Vgl. meinen Aufsatz: Der Eckstein (*ΑΓΓΕΛΟΣ* 1 65—70). Zu den dort angeführten Belegen sei Aphraat hom 16 hinzugefügt, wo *κεφαλὴ γωνίας* als der Schlußstein gedeutet wird.

2 PirqeRE 24.

3 MidrPs 118 § 20.

4 Pes 119a.

5 Raši zu Mi 5 1.

Worten auch der Tempel zum Opfer fallen würde[1]. Mit diesem Tempel hat Jesus sich nicht verglichen, als er mit den Worten Lk 20 17 Par. auf seine zukünftige Herrlichkeit hinwies, sondern mit dem himmlischen Heiligtum, das er in drei Tagen aufrichten werde[2].

Dieser letzte Satz sei durch eine doppelte Erwägung gestützt. 1. Jesus wird in der urchristlichen Literatur wiederholt als der himmlische Tempel bezeichnet. *Ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ναὸς αὐτῆς ἐστιν καὶ τὸ ἀρνίον* heißt es vom zukünftigen Jerusalem (Offb 21 22); Jesus, das Lamm, ist sein Tempel. In ähnlicher Weise deutet das Johannesevangelium das Wort vom Zerstören und Aufbauen des Tempels auf den „Tempel seines Leibes" (Jo 2 21); Jesu irdischer Leib wird dem zu zerstörenden Tempel, Jesu Auferstehungsleib dem neuen Tempel gleichgesetzt. Wie Offb 21 22 wird also der erhöhte Herr mit dem himmlischen Tempel verglichen. Auch Jo 1 14 dürfte dieses Bild vorliegen: *Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*, hier ist der Logos „gleichsam die Stiftshütte"[3]. Dieser dem Urchristentum geläufige Vergleich Jesu mit dem himmlischen Tempel geht wahrscheinlich auf eine Selbstbezeichnung Jesu zurück. Mt 12 1—6 verteidigt Jesus seine Jünger gegen den Vorwurf des Sabbatbruchs. Er verweist V. 3—4 auf David, der mit seinen Begleitern die Schaubrote aß[4]; dabei ist er sich bewußt, nicht nur mit David auf einer Stufe zu stehen, sondern, wie er mehr ist als Salomo[5], so auch mehr zu sein als David: er ist der Herr Davids[6]. Daher dürfen seine Jünger zum mindesten das gleiche Recht beanspruchen wie die Begleiter Davids[7]. Ein zweites Beispiel (V. 5—6) verweist auf die Priester, die den Sabbat nach der gesetzlichen Vorschrift brechen müssen und fügt hinzu *λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε*. Die Analogie des ersten Vergleichs macht wahrscheinlich, daß Jesus sich bei diesem zweiten Vergleich in der gleichen Weise über das Vorbild stellt; dann kann der Sinn nur sein: hier ist mehr als der Tempel, nämlich das himmlische Urbild der Gotteswohnung[8]. Was den Dienern des irdischen Heiligtums erlaubt ist, das ist daher erst recht meinen Dienern erlaubt. Wir haben also wahrscheinlich in Mt 12 6 eine Selbstaussage Jesu, in der er sich mit dem himmlischen Heiligtum vergleicht. 2. Wichtiger ist ein Zweites. Jesu Selbstbezeichnung als Eckenhaupt wird in der urchristlichen Literatur wiederholt zitiert[9]. Dabei ist von Anfang an die Vorstellung die, daß er der Schlußstein des himmlischen Heiligtums ist, das in der Gemeinde verkörpert ist[10]. So schildert Paulus

1 Mk 13 2 ‖ Mt 24 2 ‖ Lk 21 6; AG 6 14; s. nächste Anm.

2 Mk 14 58 ‖ Mt 26 61; Mk 15 29 ‖ Mt 27 40 vgl. Jo 2 19. Richtig hat Zahn Evang. des Lk[3]. 1920 S. 641 Anm. 63 gesehen, daß Jesus und seine Hörer durch Ps. 118 22 an das Wort vom Abbrechen und Wiederaufbauen des Tempels erinnert werden mußten und das Psalmwort auf den Bau des neuen Tempels beziehen mußten.

3 Johannes Jeremias Der Gottesberg Gütersloh 1919 S. 21; ebenso Heitmüller in: Die Schriften des NT her. von JWeiß z. St. Dasselbe Bild Offb 7 15 von Gott uud 21 3 im Anschluß an Ez 37 27 Sach 8 8 vom himmlischen Jerusalem.

4 1 Sam 21 1—7.

5 Mt 12 42 = Lk 11 31; mehr als Jonas Mt 12 41 = Lk 11 32, als Moses Mt 19 7—9 Jo 6 32 f.; nach dem vierten Evangelium außerdem mehr als Abraham (Jo 8 56. 58) und Jakob (Jo 4 12).

6 Mk 12 35—37 ‖ Mt 22 41—45 ‖ Lk 20 41—44.

7 *οἱ μετ' αὐτοῦ* (Mt 12 3), Davids, entsprechen den Jüngern Jesu.

8 JohJeremias Der Gottesberg S. 148. Wellhausen Das Evang. Mt z. St. fühlt sich mit Recht an Jo 2 21 erinnert.

9 AG 4 11 Eph. 2 20 1 Pt 2 4—7 Barn 2 2—4 Actus Vercellenses 24.

10 Die Gemeinde als Tempel auch 1 Kor 3 9 16 f. 2 Kor 6 16 2 Clem 9 3 Barn 4 11.

Eph 2 20f. die Gemeinde als *ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ*, dessen Fundament die Apostel und Propheten sind, und dessen Schlußstein[1], der den Gottestempel zusammenfugt, Jesus Christus ist. Hier haben wir die älteste Exegese zu Lk 20 17 Par. vor uns. Ebenso faßt der nächste Zeuge, der erste Petrusbrief, Jesu Selbstbezeichnung. Auch er schildert die Gemeinde als *οἶκος πνευματικός*, dessen *ἀκρογωνιαῖος* (2 6 = Jes 28 16) *κεφαλὴ γωνίας* (2 7 = Ps 118 22) Jesus als der *λίθος ζῶν* (2 4) ist. Es folgt der Barnabasbrief, der von dem erhöhten Herrn (6 1) sagt, er sei der Eckstein, der als Prellstein in die Grundmauern Zions eingefügt sei (6 2), womit das himmlische Zion gemeint ist. Die älteste Exegese bestätigt also unsere Deutung der Selbstaussage Jesu Lk 20 17 auf den Schlußstein des himmlischen Tempels.

Aber auch damit ist der Sinn des Wortes noch nicht voll erschöpft. Mit dem „Eckenhaupt" des Tempels waren eine Reihe ganz bestimmter Vorstellungen verbunden. Schon der Psalmist hat sein Wort, wie oben bemerkt, wahrscheinlich im Anschluß an Jes 28 16 gesprochen; diese Stelle redet ebenfalls von dem Schlußstein des Tempels[2]. Er heißt hier der bewährte Stein, der der Sintflut trotzt; Sach 3 9f. (vgl. 4 7—10) fügt hinzu, daß auf dem Schlußstein des Tempels die sieben Augen Jahves ruhen, und daß Jahve selbst ihm die Inschrift einmeißeln werde. Widerstand gegen die Sintflut, heilige Inschrift, Symbole der Gottesgegenwart, das sind Attribute des heiligen Felsens. Der Tempelschlußstein gilt also als heiliger Felsen, und da auch Ps 118 22 = Lk 20 17 Par. vom Tempelschlußstein redet, müssen wir schließen: mit der Beziehung von Ps 118 22 auf seine Person bezeichnet Jesus sich als den heiligen Felsen des zukünftigen Tempels.

Wir wenden uns damit zu V. 18. Es empfiehlt sich, mit 18b zu beginnen: *ἐφ' ὃν δ' ἂν πέσῃ, λικμήσει αὐτόν*. Das in diesem Zusammenhang auffällige Verbum *λικμᾶν*, ventilare, worfeln, in Spreu verwandeln, erklärt sich, wie allgemein anerkannt ist, aus der Benützung von Dan 2 34f. 44f. Hier ist die Rede von einem Stein, der sich ohne Zutun von Menschenhand vom Berge losreißt und das gewaltige Bild, das Nebukadnezar im Traume gesehen hat, zerschmettert, so daß die Teile wie Spreu zerstieben; darauf wird der Stein zu einem großen Berge, der die ganze Erde erfüllt. V. 44 deutet den Stein auf ein Reich, das alle Reiche zertrümmern und ihrer Herrschaft ein Ende bereiten werde (Theod. *λεπτυνεῖ καὶ λικμήσει πάσας τὰς βασιλείας*). Die Tatsache, daß der Stein der Dan-Stelle messianisch gedeutet wurde[3], legte Jesu in der Tat die Beziehung der Stelle auf seine Person nahe. Er verbindet die Vorstellung von dem sich losreißenden und den Gegner zerschmetternden Stein mit dem Bilde vom Eckenhaupt: jeden Gegner, auf den es herabstürzt, wird es vernichten. Nun aber ist der Stein der Dan-Stelle kein gewöhnlicher Stein; wird er doch zu einem großen Berge, der die ganze Erde erfüllt. Ein Stein, der zum Weltenberg wird: das ist Symbolsprache des heiligen Felsens. Jesus redet also von der vernichtenden Wirkung des herabstürzenden kosmischen Steines, wie sie uns als Begleiterscheinung des jüngsten Tages bereits entgegengetreten war[4], und wie sie Dan 2 34ff. schildert. Wir müssen schließen: Jesus denkt bei den an die Danielstelle anknüpfenden Worten *ἐφ' ὃν δ' ἂν πέσῃ, λικμήσει*

---

1 *ἀκρογωνιαῖος* wird synonym mit *κεφαλὴ γωνίας* gebraucht. Ps 118 22 LXX *κεφαλὴ γωνίας*, Symmachus *ἀκρογωνιαῖος;* 1 Pt 2 6f.; Barn 6 2—4. Nach Test Sal 22 7 ist *κεφαλὴ γωνίας* die Stelle des Tempels (= *πτερύγιον*), in die der *ἀκρογωνιαῖος* gesetzt wird.

2 Wahrscheinlich reden die Stellen Jes 28 16 Ps 118 22 schon ursprünglich beide vom Tempelschlußstein (*ΑΓΓΕΛΟΣ* 1 66 - 67); auf jeden Fall wurden sie schon von den griechischen Übersetzern des AT und dann von den urchristlichen Schriftstellern so verstanden.

3 Str-B I 877. 4 S. S. 67f.

αὐτόν an das Herabstürzen des heiligen Felsens, d. h. an das große Strafgericht bei der Parusie[1].

Damit dürfte das Verständnis von V. 18[a] angebahnt sein: *πᾶς ὁ πεσὼν ἐπ' ἐκεῖνον τὸν λίθον, συνθλασθήσεται.* Die übliche Exegese[2] erklärt die Worte als Anklang an Jes 8 14f., wo Jahve als „Stein der Plage und Fels des Anstoßes" bezeichnet wird; „und viele unter ihnen werden straucheln und fallen und zerschmettert werden" (V. 15)[3]. Man denkt dann an einen Quaderstein, an dem sich „ein Blinder oder ein in dunkler Nacht Wandelnder" stößt und so zu Fall kommt[4]. Aber dann muß man annehmen, daß das Bild vom Schlußstein in V. 17 verlassen ist; denn über den über dem Portal befindlichen Schlußstein kann man nicht gut straucheln. Aber der Text setzt mit den Worten *ἐπ' ἐκεῖνον τὸν λίθον* voraus, daß das Bild gewahrt wird. Diese Erklärung genügt also nicht. In andere Richtung weist uns die Beobachtung, daß Jesus offenbar ein Wortspiel verwendet. נָפַל (aram. נְפַל) ist ebenso wie *πίπτειν ἐπί* doppeldeutig; es bezeichnet im eigentlichen Sinn das Herabfallen eines Gegenstandes (18[b]), im übertragenen Sinn den Angriff[5]. In diesem Sinn wird das Wort z. B. Lk 11 17 *οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει* gemeint sein: ein Haus fällt über das andere her[6]. Dann besagt Lk 20 18[a], daß jeder, der gegen das Eckenhaupt anstürmt, zerschmettert wird. In der Tat war uns bereits wiederholt das Bild von dem Ansturm auf einen Felsen begegnet. Mt 16 18 hieß es von dem Petrusfelsen *πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς*; die Sintflut vermag nach Jes 28 16 — die Stelle wird vom Targum messianisch gedeutet! — den *ἀκρογωνιαῖος* nicht zu stürmen; im vorigen Kapitel war immer wieder der vergebliche Ansturm der Sintflut gegen den heiligen Felsen zu erwähnen[7]. Ebenso wie V. 17 und 18[b] wendet Jesus V. 18[a] die Symbolsprache vom heiligen Felsen auf sich selbst an; er ist als der Erhöhte das Eckenhaupt, das hoch oben allen Feinden trotzt: „wer dagegen anstürmt, wird zerschmettert werden".

Damit aber ist der scheinbare Widerspruch in Lk 20 18, daß von ein und demselben Stein gesagt wird, der Gegner „falle auf ihn", und er falle auf den Gegner, erklärt. Jesus sagt von sich dasselbe, was er mit anderen Worten Mt 16 18 von Petrus sagt, wenn er sich als das Eckenhaupt des Tempels bezeichnet, das den anstürmenden Feinden trotzt und einst die Gegner zermalmen wird: ich bin der kosmische Felsen.

3. Jo 7 37—40.

37. *Ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς εἱστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραζεν λέγων· ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω καὶ πινέτω* 38. *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.*

37. *ἔκραζεν*] *ἔκραξεν* Unc [:: ℵD] . . .
ἐρχέσθω] + *πρός με* Unc [:: ℵD] . . .

1 Richtig denkt an die Parusie Zahn Lk[3] S. 642.
2 Holtzmann Handkomm. S. 402; JWeiß Schriften des NT z. St.; Klostermann Lk z. St.; Zahn Lk[3] z. St.; Jülicher Die Gleichnisreden Jesu II, Tübingen 1899 S. 401 empfindet, daß diese Erklärung nicht ausreicht und denkt mit HEwald an ein Apokryphon, dem Lk 20 18 entstamme.
3 LXX *Διὰ τοῦτο ἀδυνατήσουσιν ἐν αὐτοῖς πολλοὶ καὶ πεσοῦνται καὶ συντριβήσονται.*
4 Zahn Lk[3] S. 641.
5 z. B. Jos 11 7 2 Sam 17 9 נָפַל ב (auch mit עַל vgl. Lex.); Gen 43 18 הִתְנַפֵּל עַל.
6 Vgl. Lk 21 10 *ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπ' ἔθνος.* Der Gedanke an ein Erdbeben (Zahn z. St.) paßt Lk 11 17 nicht in den Zusammenhang.
7 S. S. 55f. 63f. 67 vgl. 73ff.

39. τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἤμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν· οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὔπω ἐδοξάσθη.
40. ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσαντες τῶν λόγων τούτων ἔλεγον· οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης.

39. πιστεύοντες] πιστεύσαντες BLT 18ev Chr.

V. 37 sagt zunächst, daß Jesus die folgenden Worte wiederholt am letzten Tage des Laubhüttenfestes, offenbar mitten in den Festjubel hinein, ausgerufen hat; ihr Verständnis setzt daher Kenntnis des Ritus dieses Festes voraus. Es ist strittig, ob unter dem „letzten, großen Tage des Festes" der siebente Tag oder das Beschlußfest (עֲצֶרֶת), der achte Tag, zu verstehen ist. Nun wird zwar der 8. Tag in der rabbinischen Literatur regelmäßig als der letzte Festtag bezeichnet, aber das Beschlußfest wird stets als Fest für sich betrachtet. Entscheidend ist die Bezeichnung des Tages als des „großen". Das Beschlußfest hatte zwar sabbatlichen Charakter[1], auch war an ihm die Übernachtungspflicht nicht auf Groß-Jerusalem ausgedehnt, sondern auf die Stadt Jerusalem beschränkt[2], aber an ihm kamen im Unterschied zu den ersten 7 Tagen des Festes das Wohnen in der Laubhütte, die Darbringung der Wasserspende[3] und die volkstümlichen nächtlichen Festveranstaltungen mit der Festerleuchtung des Tempels in Wegfall. Hingegen war der 7. Tag allein durch die siebenmalige feierliche Prozession der Priester um den Altar und das Abschlagen der Prozessionsweiden ausgezeichnet. Das führt darauf, daß der Evangelist den 7. Festtag meint[4]. Die Tatsache, daß Jesus sich im Anschluß an unsere Stelle als das Licht der Welt bezeichnet[5], wobei er offenbar an die nur an den ersten 7 Tagen[6] stattfindende Festbeleuchtung des Tempels anknüpft, bestätigt, daß wir an dem den Höhepunkt des Festes darstellenden 7. Tage stehen. Wenn wir nun daran denken, daß an diesem Tage die Bitte um den Regen in der priesterlichen Prozession um den Altar ihren Höhepunkt erreichte, wenn wir uns vergegenwärtigen, was wir über den Ritus des Hüttenfestes und seine Bedeutung für den Wassersegen des Jahres feststellten[7], dann kann nicht fraglich erscheinen, daß Jesus mit seinem Aufruf, bei ihm Wasser zu schöpfen, an die Vorstellungswelt des Hüttenfestes anknüpft. Dem heiligen Felsen, der die Welt mit Wasser versorgt, stellt er sich selbst gegenüber als den, der dem Dürstenden besseres Wasser zu geben vermag.

Strittig ist das Verhältnis von V. 38 zu V. 37. Die erste Möglichkeit ist, daß hinter πινέτω (37) ein Punkt gesetzt wird; dann gehört der ganze Vers 38 zur Rede Jesu und αὐτοῦ bezieht sich auf ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. Von dem Gläubigen gilt dann, daß Ströme lebendigen Wassers von ihm fließen werden. Es träte ein ähnlicher Wechsel des Subjektes ein wie in 4 14: wie nach V. 37 Jesus der Wasserspender ist, wäre es nach V. 38 der Gläubige als Abbild seines Herrn. Die zweite Möglichkeit ist, daß, wie oben im Text, der Punkt

1 Lev 23 36. 2 Mein Jerusalem zur Zeit Jesu II A, Leipzig 1924 S. 16.
3 Wasserspende nicht am Beschlußfest dargebracht: Str-B II 491; 802f.
4 So auch Str-B II 490f. 5 Jo 8 12.
6 Mit Ausnahme eines Sabbattages, falls dieser auf einen der 6 letzten Tage fiel.
7 S. 60ff. — BWeiß und WBauer z. St. bestreiten, daß die Sitte der Wasserspende den Anknüpfungspunkt für die folgende Rede gab, weil das in Siloah geschöpfte Wasser nicht zum Trinken diente. Die Kenntnis des rabbinischen Materials, wonach die ganze Welt von dem vom heiligen Felsen ausgehenden Wasser trinkt, hätte vor diesem Fehlschluß bewahrt.

hinter *ἐμέ* gesetzt wird. Dann wäre *αὐτοῦ* auf Jesus zu beziehen, und 38bc (*καθώς κτλ.*) würde Bemerkung des Evangelisten sein, der den Nachweis erbringen will, daß Jesu Aufruf (37) Erfüllung einer Weissagung der Schrift sei. Der Zusammenhang spricht für die zweite Möglichkeit. V. 37 redet davon, daß Jesus das Wasser spendet, das die Seinen trinken sollen; V. 39 sagt, daß die Gläubigen von ihm den Geist empfangen, wieder ist er der Spender. Dann wird er auch V. 38 derjenige sein, von dem das lebendige Wasser fließt, nicht der Gläubige. Es ist also zu übersetzen: "'Wen dürstet, der komme zu mir und trinke, wenn er an mich glaubt', wie [ja] die Schrift ge[weis]sagt hat 'Ströme lebendigen Wassers werden von ihm strömen'"[1].

V. 38bc erläutert also den Heilandsruf Jesu, von ihm Wasser zu schöpfen, mit einem im AT. nicht nachweisbaren Schriftwort dahin, daß dieses Wasser 'lebendiges Wasser' ist. *Ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ* ist entweder Anspielung auf 1934, wo aus dem Leib des Gekreuzigten Wasser und Blut fließt, oder falsche Übersetzung des Evangelisten, der aram. מַעְיָן (Quelle) als מְעִין (Leib) verstand[2], wahrscheinlich aber ungeschickte Wiedergabe von מִגּוֹפָהּ = von ihm[3]. Was *ὕδωρ ζῶν* meint, ist aus Jo 410—14 (vgl. 635) zu ersehen, wo der Ausdruck erläutert wird mit *πηγὴ ὕδατος ἁλλομένη εἰς ζωὴν αἰώνιον* (414). Das Wasser das Jesus spendet, ist das lebendige, ewige Wasser der messianischen Heilszeit, d. h. das Heil. Damit bleibt V. 38 im Zusammenhang der Vorstellungen des Hüttenfestes; denn der paradiesische, endzeitliche Segensstrom hing ja mit dem heiligen Felsen zusammen[4], und deshalb galt die Wasserspende am Brandopferaltar als typologische Hindeutung auf das endzeitliche Schöpfen aus den Wassern des Heils[5]. Dieses verheißene Lebenswasser, sagt V. 38, spendet Jesus den Seinen.

Mit diesem Segenswasser aber, so belehrt uns der Evangelist in V. 39, war der heilige Geist gemeint, der nach Jesu Verherrlichung als seine lebenspendende Gabe auf die Gläubigen herabkommen sollte; erst damit, sagt er, sollte sich die Verheißung Jesu von V. 37 voll erfüllen. Nun entsinnen wir uns, daß die Wasserspende am Hüttenfest als Schöpfen des heiligen Geistes bezeichnet wurde. „'Denn aus diesem Brunnen tränkte man': denn von dorther schöpften sie den heiligen Geist"[6]. „R. Jehošua' b. Levi (um 250) hat gesagt: Warum nannten sie ihn [den Frauenhof] Stätte des Wasserschöpfens? Weil sie von dorther den heiligen Geist schöpften wegen des Wortes: Ihr werdet mit Frohlocken Wasser schöpfen aus den Quellen des Heils (Jes 123) . . . R. Jona (um 350) hat gesagt: [Der Prophet] Jona, der Sohn des Amittai, gehörte zu den Festpilgern, und als er zu der Freude[nveranstaltung] an der Stätte des Wasserschöpfens [Frauenvorhof] kam, ruhte der heilige Geist auf ihm"[7]. Der heilige Felsen spendet den heiligen Geist. Wie die Berufung auf die eschatologische Aussage Jes 123 zeigt, ist die Geistspende eine Verheißung für die Endzeit; aber in den Tagen der Propheten hat Israel schon eine Vorwegnahme dieses endzeitlichen Segens erlebt. In der Endzeit wird es sich voll erfüllen, daß an die Stelle der Wasserspende des heiligen Felsens

1 *αὐτοῦ* deuten auf Christus in alter Zeit die ps.-cyprianischen Traktate De rebapt 14 und De monte Sina et Sion 9, Eus he V 122 (Bericht der Gemeinden von Lugdunum und Vienna über den Märtyrer Sanctus) Schwartz 174 . . . *ὑπὸ τῆς οὐρανίου πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς τοῦ ἐξιόντος ἐκ τῆς νηδύος τοῦ Χριστοῦ δροσιζόμενος καὶ ἐνδυναμούμενος*; in neuerer Zeit z. B. Grill Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evangeliums I, Tübingen 1902 S. 161; Burney (s. Anm. 2).

2 Burney The Aramaic origin of the 4th gospel, Oxford 1922.

3 Str-B II 492. 4 S. 97. 102. 5 Str-B II 804f.

6 GenR 708 zu Gen 292—3 s. o. S. 103f. 7 pSukka 5 55a.

die Geistspende tritt. Jetzt wird erst verständlich, wie der Evangelist darauf kommt, Jo 7 39 Jesu Aufruf, bei ihm Wasser zu schöpfen, auf den Geist zu deuten. Er hat verstanden, daß Jesus an den Wassersegen des Hüttenfestes anknüpft, und von dem endzeitlichen, messianischen Heilswasser redet. Dieses endzeitliche Segenswasser ist der Geist, interpretiert er sachlich vollkommen richtig; zugleich erinnert er seine Leser an die Erfüllung, die die Christenheit in dem Geistesempfang nach Jesu Auferstehung erlebt hat. Auch die Bemerkung des Evangelisten in V. 39 wird also erst im Rahmen der Vorstellungen des Hüttenfestes voll verständlich; sie bestätigt uns, daß Jesu Aufruf an den Wassersegen des heiligen Felsens anknüpft.

Scheinbar unvermittelt folgt in V. 40 das Bekenntnis einiger Hörer aus der Menge *οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης*. Mit der Bezeichnung als „der Prophet" erkennen sie Jesus als den auf Grund von Deut 18 15 erwarteten Propheten wie Moses, als zweiten Moses, als Messias, an. In welchem Zusammenhang steht diese Äußerung mit dem Aufruf Jesu, bei ihm Wasser des Lebens zu schöpfen? Hier ist daran zu erinnern, daß die Zeitgenossen Jesu die Erlösung aus Ägypten typologisch auf die messianische Erlösung deuteten[1], und daß insbesondere von dem Messias als dem Propheten (Deut 18 15) die Wiederholung der mosaischen Wunder erwartet wurde. Welche Rolle dieser Gedankengang im Johannes-Evangelium spielt, zeigt besonders deutlich c. 6, wo Jesus sich nach der wunderbaren Speisung als das wahre Manna bezeichnet[2], und wo die Menge ihn als den Manna spendenden Messias gewaltsam zum König machen will und das gleiche Wort wie an unserer Stelle sagt *οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον*[3]. Neben dem Mannawunder steht im Vordergrund der messianischen Erwartung das Ḥōrēbhwunder (Ex 17 6 vgl. Num 20 11)[4]. „Wie der erste Erlöser den Brunnen aufsteigen ließ, so wird auch der letzte Erlöser Wasser aufsteigen lassen: 'Ein Quell wird vom Hause Jahves ausgehen (Joel 4 18)'"[5]. Wenn einige unter den Hörern Jesu ihn Jo 7 40 als den zweiten Moses bezeichnen, so kann das nur heißen, daß sie in seinem Aufruf, bei ihm Lebenswasser zu schöpfen, eine Erfüllung des verheißenen messianischen Ḥōrēbhwunders erblicken. Sie denken also bei Jesu Aufruf an Moses, der das Wasser aus dem Felsen schlug, und sehen in Jesus beides in einer Person: den gottgesandten Propheten und den Spender der himmlischen Gabe. Es liegt hier so wie in Jo 6, wo Jesus der wundertätige Prophet ist und zugleich das himmlische Brot. Ebenso sehen

---

1 Innerhalb des Neuen Testamentes spielt dieser Gedanke eine große Rolle. Der Messias kommt von Ägypten (Mt 2 15) bezw. aus der Wüste (Mk 1 4 Par. Mt 4 1 Par. [40 Tage!] AG 21 38 vgl AG 7 30 36 38); Moses trug die Schmach Christi Hebr 11 26; die christliche messianische Gemeinde erlebt Gleiches wie Israel auf dem Wüstenzug 1 Kor 10 1—4; die Wüstenzugsgeneration ist daher ein warnendes Beispiel für die christliche Gemeinde 1 Kor 10 5—13 Hebr 3 7—4 13 12 25 Judas 5; seitens der Verführer und Verstörer der Gemeinde erlebt sie den Widerspruch, den Moses vor Pharao (bzw. in der Geschichte vom goldenen Kalb) durch Jannes und Jambres erdulden mußte 2 Tm 3 8. Insbesondere wird AG 7 17—53 die ganze christliche Heilsgeschichte am Schicksal Mosis abgelesen. Für die entsprechenden spätjüdischen Anschauungen vgl. Str—B I 85 - 88.

2 Jo 6 32 ff. 3 6 14 f.

4 Manna-Wunder in der messianischen Zeit Syr Baruch 29 8 Sib 7 149 Pesiq 49ª ‖ Midr Ruth 2 14; Offb. 2 17 u. ö. Ḥōrēbh-Wunder in der messianischen Zeit Midr Gen 48 10 (Ḥorebh 100ᵇ) u. ö. Manna-Wunder neben dem Ḥōrēbh—Wunder Deut 8 15—16 Ps 78 15 20 24 105 40 f. Philo Leg. alleg. II 86 Midr Pred 1 9 u. ö Jo 6 35 1 Kor 10 3—4 Mart Pauli et Petri 6. 5 Esra 1 19—20 Const apost 8 12.

5 Midr Pred 1 9 (§ 28) Ḥorebh 71ᵇ מה גואל ראשון העלה את הבאר אף גואל אחרון יעלה את המים שנא' ומעין מבית ה' יצא.

seine Hörer nach Jo 7 40 in ihm den Propheten, der das mosaische Wunder wiederholt, und zugleich den geistlichen Felsen, der das Lebenswasser ausströmt. Damit aber bestätigen sie uns, daß Jo 7 37—39 der Vergleich Jesu mit dem Segenswasser spendenden heiligen Felsen vorliegt.

Wir fassen zusammen: am Höhepunkt des Laubhüttenfestes ruft Jesus auf, bei ihm Wasser zu schöpfen (37), lebendiges Heilswasser (38) der messianischen Endzeit (40), nämlich, wie der Evangelist erläuternd hinzufügt, den Geist, der nach Jesu Verklärung herabkommen sollte (39). Zug für Zug wird damit der Vergleich mit dem heiligen Felsen durchgeführt, der die ganze Welt vermöge der am Laubhüttenfest dargebrachten Wasserspende tränkt, und der in der messianischen Endzeit das Verheißungswort vom Wasserschöpfen aus den Quellen des Heils erfüllen wird und Lebenswasser spenden wird, den heiligen Geist. Ich bin der Lebenswasser spendende heilige Felsen, das ist der Inhalt von Jo 7 37—38a.

4. 1 Kor 10 4.

Επινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας,
ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός.

Wer an der Richtigkeit der bisherigen Ausführungen zweifelt, wird es schwer haben, sich der Beweiskraft von 1 Kor 10 4 zu entziehen. Paulus redet von einem wandernden Felsen; das zeigt, daß er an die Sage vom Brunnen Mirjams anknüpft. Num 20 1 ff. wird berichtet, daß Moses nach dem Tode Mirjams in Qādhēš Wasser aus dem Felsen schlägt; 21 16 ff. heißt es, daß Israel nach langer Wanderung nach Bᵉʾēr kam und dort das Brunnenlied sang, und der Berichterstatter fügt hinzu, daß dieser „Brunnen" (Bᵉʾēr) der Quell gewesen sei, den Moses aus dem Felsen geschlagen hatte. Aus dieser Gleichsetzung schloß die rabbinische Exegese, daß der Brunnen Israel um des Verdienstes Mirjams willen gegeben worden und nach ihrem Tode zeitweilig von Israel gewichen sei, um dann wieder zu erscheinen; er sollte das Volk auf dem vierzigjährigen Wüstenzuge über Berg und Tal begleitet und getränkt haben[1]. Wie späterhin der heilige Felsen von Jerusalem, so sollte in der Wüste der Mirjambrunnen Israel getränkt haben, und zwar hat er nach 1 Kor 10 3 ebenfalls nicht nur Wasser, sondern auch Geist (*πνευματικὸν πόμα*) gespendet. Diesen Felsen setzt Paulus mit Christus gleich. Da eine entsprechende Gleichsetzung des Mirjambrunnens mit dem Messias in der rabbinischen Literatur und bei Philo bisher nicht nachgewiesen werden konnte, werden wir annehmen müssen, daß der Ausspruch des Paulus aus der Selbstaussage Jesu am Laubhüttenfest Jo 7 37—38a hervorgewachsen ist.

Auf jeden Fall ist nicht zu rütteln an der eindeutigen Aussage: *ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός* — Christus ist der geistspendende heilige Felsen.

5. 1 Pt 2 4 f.

4. *Πρὸς ὃν προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα, ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμένον*
παρὰ δὲ θεῷ ἔκλεκτον ἔντιμον,

1 Um des Verdienstes Mirjams gegeben und zeitweilig von Israel gewichen Taʿan 9a; geleitete Israel über Berg und Tal Targ Ps-Jon zu Num 21 17; die Töchter Israels schmückten sich aus ihm auf dem Wüstenzug Midr HohL 4 14 (Ḥorebh 55a, 6 v. u. ff.); er liegt im See Genezareth pKil 9 4 32c pKeth 12 3 35b; seine Kennzeichen Šab 35a; es ist eine besondere Auszeichnung, ihn gesehen zu haben Tanḥ Par חקת (Ḥorebh 278a, 10 v. u. ff.). Weiteres Material jetzt bei Str-B III 406—8.

5. *καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον.*

5 *οἰκοδομεῖσθε*] *ἐποικοδομεῖσθε* ℵ A[2]C min
— *εἰς* KLP min vg

Das von den Menschen verworfene (Tempel)-Eckenhaupt (Ps 118[22]) ist der auserwählte, köstliche Stein des Heiligtums (Jes 28[16]), der der lebendige heißt, weil er Lebenswasser spendet[1]. Jedes der drei Attribute bezeichnet Jesum als kosmischen Felsen. Die Christen sollen Abbilder ihres Herrn sein als *λίθοι ζῶντες*, als Steine, die ebenfalls lebendiges Wasser spenden.

Für die Richtigkeit der Deutung sei auf Hermas verwiesen. Er hat in seinem Hirten wenige Jahrzehnte nach Abfassung des ersten Petrusbriefes das Bild von dem Stein Christus, der der Mittelpunkt des geistlichen Tempels, der Gemeinde, ist, breit ausgeführt[2]. Er schildert Christus als großen, weißen[3] Felsen, auf den der Turm der Kirche aufgebaut wird. In der Mitte der Erde, die als von 12 Bergen eingefaßte Ebene geschildert wird, erhebt sich der große Felsen. Er ist würfelförmig, wie das himmlische Jerusalem in der Johannesoffenbarung[4], und nicht nur höher als die 12 Erdenberge, sondern so groß, daß er die ganze Welt in sich hätte fassen können — wie der kosmische Felsen Dan 2[34—45], der zum Weltenberg wird. Hier sind die kosmischen Attribute des Christusfelsens mit Händen zu greifen.

6. Offb 6[9].

Καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν πέμπτην σφραγῖδα, εἶδον ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον.

ἶδον ℵ*ABC] *εἶδον* N[c]P al

Der Apokalyptiker sieht im Himmel einen Tempel, den er den Tempel der himmlischen Stiftshütte nennt[5]; diese hat also das Vorbild für seinen himmlischen Tempel abgegeben. So allein erklärt es sich, daß der himmlische Tempel zwei Altäre hat, einen goldenen Räucheraltar[6] und einen zweiten Altar[7]; denn die Stiftshütte hatte ebenso wie der Jerusalemer Tempel zwei Altäre, den Brandopferaltar im Vorhof und den goldenen Räucheraltar im Heiligen[8]. Wenn wir nun hören, daß sich die Seelen der Märtyrer für die Dauer des Zwischenzustandes unter dem himmlischen Altar — und zwar wie der Ausdruck *τῶν ἐσφαγμένων* zeigt, unter dem himmlischen Brandopferaltar — befinden, so haben wir zur Erklärung dieser bisher noch nicht voll aufgehellten Vorstellung von jüdischen Vorstellungen auszugehen[9]. In der Tat ist uns die genaue Analogie bereits begegnet: unter dem irdischen

1 Windisch Handbuch zum NT z. St.
2 Sim IX 21 *Εἰς μέσον δὲ τοῦ πεδίου ἔδειξε μοι πέτραν μεγάλην λευκὴν ἐκ τοῦ πεδίου ἀναβεβηκυῖαν . ἡ δὲ πέτρα ὑψηλοτέρα ἦν τῶν ὀρέων, τετράγωνος, ὥστε δύνασθαι ὅλον τὸν κόσμον χωρῆσαι.* IX 2[2ff.]
3 Vgl. den weißen Stein Offb 2[17].
4 21[16]. 5 15[5]. 6 8[3ff.] 9[13].
7 6[9] 16[7]; auch mit dem Altar 14[18] wird der Brandopferaltar gemeint sein, da er sich nach V. 17 nicht im Tempelhause zu befinden scheint.
8 Dieser wird Hebr 9[4] versehentlich in das Allerheiligste verlegt.
9 Boll Aus der Offenbarung Johannis, Leipzig 1914 S. 32ff. ging von hellenistischen Vorstellungen aus und dachte an das Sternbild des Altars in der Milchstraße. Aber Boll selbst bezeichnete das Sternbild

Brandopferaltar suchte das Spätjudentum den Eingang zur Totenwelt[1]. Damit ist die Aussage des Apokalyptikers erklärt: wie sich unter dem irdischen Brandopferaltar das Totenreich ausdehnt, so befindet sich unter dem himmlischen Brandopferaltar die Märtyrertotenwelt.

Die Übereinstimmungen gehen noch weiter. Wir hatten gesehen, daß der Brandopferaltar des Jerusalemer Tempels als heiliger Felsen einerseits den Eingang zur Totenwelt und zur Urflut, andererseits den höchsten Punkt der Erde darstellte; den scheinbaren Widerspruch hatte uns das Weltbild des alten Morgenlandes gelöst, das sich die Erde als hohlen, von der Urflut umspülten und unterspülten Berg dachte, dessen Gipfel der heilige Felsen darstellte[2]. Eben dieses Weltbild hat die Apokalyptik auf die himmlische Welt übertragen[3]; das läßt sich Zug um Zug nachweisen. Die irdische Welt war ein Berg; auch die himmlische Welt ist ein Berg. „Und siehe, das Lamm stand auf dem Berge Zion, und mit ihm 144000", sagt die Johannesoffenbarung[4]. „Ihr seid hinzugekommen zu dem Berge Zion und der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem", sagt der Hebräerbrief, der diesem himmlischen heiligen Berge ausdrücklich den Sinai als irdischen heiligen Berg gegenüberstellt[5]. Auch Paulus verwendet dasselbe Bild von den zwei Bergen, wenn er zwei Bündnisse einander gegenüberstellt, das des irdischen Berges, des Sinai, und das des himmlischen Jerusalem[6], und wenn er von dem himmlischen Zionsberge redet[7]. Sodann: der irdische Weltberg war von der Urflut umströmt; auch zur himmlischen Welt gehört ein Ozean. „Und ich sah [etwas] wie ein gläsernes Meer, das mit Feuer vermischt war, und die Sieger über das Tier und sein Bild und die Zahl seines Namens standen an dem gläsernen Meer und hielten Zithern [zum Preise] Gottes in der Hand. Und sie singen das Lied des Moses, des Knechtes Gottes"[8]. Die Szene spielt in der himmlischen Welt, die sich über einem himmlischen Ozean aufbaut wie die irdische Welt über dem irdischen Weltenmeer. Jenes himmlische Meer hat die Siegerschar durchzogen; sie singt ja das Preislied, das Moses nach dem Durchzug durch das Schilfmeer angestimmt hatte[9]. Endlich: Hoch oben auf dem irdischen Weltenberg lag Jerusalem und das Heiligtum; auf seinem höchsten Gipfel aber befand sich der heilige Felsen. Gleiches gilt vom Himmelsberg; er trägt das himmlische Jerusalem und den Himmelstempel. Auf dem höchsten Gipfel hat er den heiligen Felsen[10] in Gestalt des himmlischen Brandopferaltars, unter dem sich die Totenwelt der

S. 74 „genauer" als das des Rauchfasses (so wird es gern dargestellt); es ist also an einen Räucheraltar zu denken, was zu Offb 69 nicht paßt. Zudem mußte Boll 342 zugeben, daß bei seiner Erklärung die Zweizahl der himmlischen Altäre noch offen blieb. Gegen Boll sprach sich u. a. aus Clemen Religionsgeschichtliche Erklärung des NT[2], Gießen 1924 S. 389f.

1 S. 64f. 57f. 2 S. 66–68.

3 Johannes Jeremias Der Gottesberg, Gütersloh 1919. Die Darlegung des spätjüdischen Materials müßte eine Arbeit für sich bilden; das Wichtigste findet sich in Bousset's Kommentar zur Offb., Göttingen 1906 zu den im folgenden angeführten Stellen aus der Offb.

4 Offb 141 — Vgl. auch 2110: das himmlische Jerusalem läßt sich auf einem hohen und großen Berge nieder; denn nach 4Esra 1027 wird die Stelle so zu verstehen sein, daß sich die himmlische Stadt am Standorte des Sehers offenbart.

5 Hebr 1222. 18ff. 6 Gal 424ff. 7 Rö 1126. 8 Offb 152–3 vgl. 46.

9 Ex 151 ff.

10 Auch die jüdische Literatur kennt den himmlischen, Wasser spendenden heiligen Felsen. Hag 14b „R. ʿAqiba sprach [nach seiner Paradiesesvision] zu ihnen [den drei anderen Gelehrten, die das gleiche Erlebnis hatten]: ʻwenn ihr zu den Steinen von reinem Alabaster gelangt, sollt ihr nicht rufen: Wasser!

Märtyrer befindet; dessen Höchstlage geht schon daraus hervor, daß die Märtyrer schon für die Dauer des Zwischenzustandes das Vorrecht haben, Gottes Thron am nächsten zu sein[11]. Wir sehen: die Himmelswelt ist in der Johannesoffenbarung der irdischen Welt genau entsprechend als Berg gedacht, als der Himmelsberg über den Wassern des Firmamentes, auf seinem Gipfel der heilige Felsen, unter dem sich die himmlische Totenwelt befindet.

IV.

Der Sinn der mit Golgotha verbundenen Vorstellungen.

Nachdem wir uns durch den weiten Umweg über das Spätjudentum und die neutestamentliche Literatur die Augen geschärft haben, kehren wir nach Golgotha zurück, und sind jetzt in der Lage, die mit der heiligen Stätte in der alten Zeit verbundenen religiösen Vorstellungen in ihrer Bedeutung zu verstehen. Wir erinnern uns noch einmal an das Ergebnis des Abschnittes I, in dem wir die Frage nach dem Ursprung der Ortsüberlieferungen von Golgotha gestellt hatten: sämtliche mit Golgotha in der Zeit vor den Kreuzzügen verbundenen Ortsüberlieferungen, mit Ausnahme der Überlieferung über den Standort des Kreuzes, hatten Entsprechung und Heimat am heiligen Felsen des Tempelplatzes und gehörten zur Symbolsprache des morgenländischen Heiligtums. Es blieb noch die Frage nach dem Sinn dieser Vorstellungen zu beantworten. Wir stellen dazu die mit den Ortsüberlieferungen Golgothas verbundenen Vorstellungen noch einmal zusammen.

A.

Der Felsen Golgotha ist ein uraltes Heiligtum; im Felsen eingehauen findet sich der Altar, auf dem Melchisedek und Abraham geopfert haben.

Hier ist der Ausgangspunkt der Weltschöpfung; Adam wurde hier erschaffen und hat hier gewohnt.

Hier ist der Mittelpunkt der Erde.

Hier ist die höchste Stelle der Erde.

B.

Aber hier ist auch der Felsspalt, der den Eingang in die Unterwelt bildet.

Hier stoßen die vier Erdenquadranten zusammen.

Hier strömen unterirdische Gewässer, die die einzige lebendige Quelle Jerusalems speisen.

Hier ruht unter der Erde Adams Leichnam und Adams Schädel.

Wasser!, weil geschrieben steht: Wer Lügen redet, wird nicht vor meinen Augen bestehen (Ps 101 7)'". אמר להם רבי עקיבא כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים משום שנאמר דבר שקרים וגו" Zu der dunklen Stelle vgl. Feuchtwang Das Wasseropfer MGWJ 1910 S. 721.

1 Offb 7 15. Wenn übrigens 6 9 von den Märtyrern gesagt wird, daß ihre Seelen unter dem Brandopferaltar ruhen, 7 15 dagegen, daß der „der auf dem Throne sitzt, über ihnen zelten wird", so wird hier an die Stelle des Brandopferaltars der Thron Gottes gesetzt, der im Allerheiligsten des himmlischen Tempels steht (8 3 16 17). Wir treffen also hier auf die gleiche Konkurrenz zwischen dem Gottesthron im Allerheiligsten und dem himmlischen Brandopferaltar wie zwischen äbhän šᵉthijjā und irdischem Brandopferaltar. Das wird bestätigt durch zwei Stellen, die den himmlischen Gottesthron (bzw. den auf ihm Thronenden) als heiligen Felsen kennzeichnen: 4 2—3 *καὶ ἰδοὺ θρόνος ἔκειτο ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος*, 3 *καὶ ὁ καθήμενος ὅμοιος ὁράσει λίθῳ ἰάσπιδι καὶ σαρδίῳ*. 22 1 fließt unter dem Thron Gottes und des Lammes der „Wasserstrom des Lebens, glänzend wie Krystall" hervor; es ist der Strom, an dem der Paradiesesbaum des Lebens grünt. Wie der irdische heilige Felsen die Erde mit Wasser versorgt, so spendet der Gottesthron als himmlischer Felsen der Himmelswelt das Lebenswasser.

Fügen wir die einzelnen Anschauungen zu einem Gesamtbilde zusammen, so ergibt sich: der Felsen Golgotha ist höchster Punkt und Zentrum der Erde — und zugleich Eingang in die Unterwelt. Wir kennen diesen scheinbaren Widerspruch zur Genüge, und haben ihn als sicherstes Kennzeichen der Symbolsprache vom heiligen Felsen werten gelernt. Der heilige Felsen des Tempelplatzes hat seine Würde als kosmischer Felsen an das christliche Heiligtum abtreten müssen; denn für den Glauben der Christenheit ist das jüdische Zentralheiligtum von Gott verlassen und durch Golgotha ersetzt worden. Golgotha — der heilige Felsen auf dem Gipfel des Weltenberges[1]:

DIE SCHÄDELSTÄTTE IST ZUM PARADIES GEWORDEN[2].

1 Auch aus der christlichen Kunst ist dieser Gedanke abzulesen. Es sei auf die beiden Darstellungen verwiesen, die nach Photographien des Kaiser-Friedrich-Museums in Berlin angefertigt sind (Tafel 1 u. 2). A. Tafel 2: Eine unteritalienische Elfenbeinarbeit (um 1100) stellt die Kreuzigung Christi so dar, daß das Fußbrett auf einem stilisierten Hügel mit einer Höhle steht. In dieser Höhle sieht man einen weiblichen Kopf mit langem Haar. Auf der Rückseite des Kunstwerkes wird die Schöpfungsgeschichte in 10 quadratischen Feldern dargestellt, deren erstes die Scheidung von Licht und Finsternis abbildet. Hier erscheint unten derselbe weibliche Kopf, durch beigesetztes A als Abyssus kenntlich gemacht; die Deutung dieses A auf den Abyssus haben die Herausgeber „mit Sicherheit aus der (mit Beischrift versehenen) Abyssusdarstellung des Aachener Othonenkodex geschlossen" (S. 73). Also unter dem Kreuz auf Golgotha befindet sich der Abyssus! Vgl. Wulff und Vollbach Die altchristlichen und mittelalterlichen byzantinischen und italienischen Bildwerke. Ergänzungsband, Berlin—Leipzig 1923 Tafel XXVI Abb. 589. B. Tafel 1: Eine altchristliche Pyxis stellt auf der Rückseite das Isaaksopfer dar. Eine Treppe führt zu einem eigenartigen Altar orientalischer Form. Die Treppe zeigt, daß die Szene den Hügel Golgotha vor Augen hat. Da der Abrahamsaltar in der Grabeskirche bis zur Zeit des Modestos-Neubaues am Fuße von Golgotha lag, kann er mit dem Altar nicht gemeint sein; vielmehr wird der Gipfel von Golgotha als Altar dargestellt. [Vgl. Wulff Die altchristliche Kunst von ihrem Anfange bis zur Mitte des ersten Jahrtausends, Berlin—Neubabelsberg 1913 Abb. 183. Petrus der Iberer (Rabe S. 41): Golgotha ist „der wahrhaftige Altar . . . von unbehauenen und unbearbeiteten Steinen" (Ex 20 25). Äthiopisches Adambuch (Dillmann S 26). Gott sagt: ich werde „mir auf Erden einen Altar errichten und . . . . . mein Blut auf dem Altar auf Erden darbringen."] Golgotha ist der Altar Gottes als heiliger Felsen.

2 *Τόπος κρανίου παράδεισος γέγονεν*, Inschrift in der Adamskapellennische am Fuße von Golgotha.

Berlin, Kaiser-Friedrich-Museum: Kreuzigung Christi
(unteritalien. Elfenbeinarbeit).

REGISTER

Die Abkürzungen wie im *ΑΓΓΕΛΟΣ*, Archiv f. neutest. Zeitgeschichte und Kulturkunde, herausgegeben von Prof. D. Dr. Johannes Leipoldt. Leipzig, Verlag von Eduard Pfeiffer.

1. *Stellenverzeichnis.*

A. Altes Testament mit Apokryphen.

		Seite
Gen	3 24	59
	12 6 f.	23
	16 7 ff.	24
	18 7	26
	21 14 ff.	24
	22 1 ff.	24
	3 f.	23
	23 1—20	23
	28 11 ff.	23 f. 44. 53
	16	23 f.
	32 25—32	24
	33 18—20	23
	35 4	23 f.
	8	22
	43 18	80
	48 22	2. 23
Ex	15 1 ff.	86
	17 6	83
	19 ff.	24
	19 12 f.	24
	20 25	65. 88
	24 4	24
	32 2—3	24
	33 6	24
Lev	2 13	63
	23 36	81
	24 14	3
	23	3
Num	5 23	55
	10 33	26
	15 35	3
	16 33	58
	18 19	63
	20 1 ff.	84
	11	83
	21 16 ff.	84
Deut	8 15—16	83
	11 30	23
	17 5	3
	18 15	83
	32 4	73
Jos	5 13—15	24
	11 7	80
	14 15	37. 39
	24 23	24
	26	23
	32	23
Richt	6 11 ff	24
	25 - 32	24
	8 33	24
	9 4	24
Richt	9 6	23
	37 f.	23. 44
	46	24
	15 17	2
1 Sam	3 1—18	25
	6 10—14	26
	9 22	18
	21 1—7	78
2 Sam	15 12	55
	31	55
	16 20 ff.	55
	17 1 ff.	55
	9	80
	22 32	73
	23 3	73
	24 16	24. 26. 59
	18	26
	21—25	23
1 Kön	2 10	21
	11 43	21
	16 34	76
2 Kön	5 11	23
	14 25	7
	18 16—19 37	76
Jes	2 2	52
	8 14 f.	80
	12 3	82
	14 15	70 f.
	22 15	72
	22	72
	28 16	56. 73. 77. 79. 80. 85
	28 14 f.	73
	17—19	73
	30 29	73
	33 16	16
	38 10	71
	44 8	73
Jer	7 12	23
	32	3
	22 19	40
	23 19	40
	31 39	1
Ez	5 5	43
	37 37	78
	38 12	43
	43 7 ff.	21
	15 f.	68
	47 1—12	57
Joel	4 18	57. 83
Micha	4 1 f.	52
Zeph	1 10	3
Sach	1 1	47
	3 9 f.	51. 79
	4 7—10	79
	8 8	78
	13 1	57
	14 8	57
	10	52
	17	60
Ps	9 14	71
	18 32	73
	46 5	57
	74 12	41 ff.
	78 15	83
	20	83
	24	83
	105 40 f.	83
	107 18	71
	118 22	77—79. 85
	25 f.	77
	120—134	56
Hiob	26 7	67
	38 17	71
H L	2 14	5
Dan	2 34 ff.	79. 85
	44 f.	79
Neh	3 1. 3. 6	3
	15 f.	21
	32	3
	12 39	3
1 Chron	21 15 f.	24. 26. 59
	18	26
	20 ff.	23
	26	24. 26
	27 33 f.	55
2 Chron	3 1	26. 50
	1 ff.	26
	7 1	24
	13 5	63
	24 20—25	47
	33 14	3
1 Makk	1 60 f.	4
	7 26—50	76
2 Makk	1 19—36	24
	6 10	4
	14 31—15 36	76
3 Makk	5 51	71
Weish	7 30	71
	16 13	71

		Seite
Mt	2 1	15
	1—8	17
	15	83
	4 1	83
	9	69
	5 15	18
	19	69
	8 11	70
	11 23	70 f.
	12 1—6	78
	41 f.	78
	16 17—19	**68—77. 80**
	23	73
	28	71
	18 17	69
	18	72
	19 7—9	78
	21 9	77
	39	2
	22 41—45	78
	23 13	72
	35	47. 64
	39	77
	24 2	78
	15	11
	26 61	78
	69	17
	27 27	4
	32	2
	33	1
	39	3
	40	78
	51	45
	51—53	10
	55	**3**
	56	7
	60	2. 5
	61	7
	28 1	7
	11	2
	12—15	10
Mk	1 10	83
	24	17
	3 16	69
	9 49	70
	11 9 f.	77
	12 8	2
	35—37	78
	13 2	78
	14	11
	14 14 f.	18
	58	78
	15 16	4
	20	2
	22	1
	29	3. 78
	34	31
	40	3. 7
	46	2. 5
	47	7
	16 1	7
	3	5
	5	5
Lk	2 1—15	17 f.
	1	18
	2	17
	4 f.	17 f.
	7	15. 18
	8	18

		Seite
Lk	6 14	69
	7 12	9
	10 15	70 f.
	11 17	80
	31 f.	78
	52	72
	13 35	77
	16 23	70 f.
	19 38	77
	20 15	2
	20 17—18	**77—80**
	20 41—44	78
	21 6	78
	20	11. 80
	51	64
	22 11 f.	18
	23 33	1
	43	70 f.
	49	3
	53	2. 5
	55	7
Jo	1 14	78
	42	69
	2 19	78
	21	78
	4 5	23
	12	78
	10—14	82
	14	81 f.
	5 2	3
	2 ff.	22
	6	83
	14 f.	83
	32 ff.	78. 83
	35	82 f.
	7 37—40	**80—84**
	42	17
	8 12	81
	56. 58	78
	9 7	22
	11 30	9
	13 23	70
	18 28	4
	33	4
	19 9	4
	13	4
	17	1 f.
	20	2 f.
	25	3
	34	82
	41	1. 3. 5
	42	3
	20 1—12	5
	23	72
AG	2 27	70
	29	21. 70
	4—5	10
	4 11	78
	5 1—11	72
	6—8	10
	6 14	78
	7 17—53	83
	30	**83**
	36	83
	38	83
	58	3
	9	10
	12	10
	15 19—21	72

		Seite
AG	18 21	10
	20 4—5	10
	16	10
	21 38	83
Rm	1 3	18
	11 26	86
1 Kor	3 9	78
	13	70
	16 f.	78
	5 5	70
	10 1—4	83 f.
	10 4	**84**
	10 5—13	83
2 Kor	5 8	70
	6 16	78
Gal	1 15 f.	69
	2 9	69
	4 24 ff.	86
Eph	2 20 f.	78 f.
Phil	1 23	70
	2 9	69
1 Thess	2 14 f.	10
2 Tim	3 8	83
Hebr	3 7—4 13	83
	7 14	18
	9 4	85
	11 26	83
	37	47
	12 18 ff.	86
	22	70. 86
	25	83
	13 12	2 f.
1 Pt	**2** 4—5	**84**
	2 4—7	78 f.
	3 19	70
	4 6	70
Judas	5	83
Offb	1 18	70. 72
	2 17	69. 83. 85
	3 7	72
	4 2—3	87
	6	86
	6 8	70
	6 9	65. 70. 85 ff.
	7 9	70
	15	78. 87
	8 3 ff.	85. 87
	9 13	85
	11 6	72
	7—11	10
	14 1	86
	3	70
	13	70
	17 f.	85
	15 2—3	86
	5	85
	16 7	85
	17	87
	20 4	70
	9	43
	13 f.	70
	21 3	78
	10	86
	16	52. 85
	22	78
	22 1	57
	11	87

333	Pilger von Bordeaux	2. 4. 11. 13. 16. 19. 20. 23. 28. 38. 47. 50.
ca. 395	Silvia-(Aetheria)	15. 16. 36. 46. 47. 49. 50. 61.
um 440	Eucherius	28. 43. 46.
um 530	Theodosius	2. 16. 28. 48. 49. 61.
vor 570	Breviarius de Hierosolyma	28. 31. 36. 48. 49.
570	Anonymus des Antoninus Placentinus	14. 17. 20. 22. 28f. 36. 45. 48f.
† 619	Johannes Moschus	17.
um 660	Armenischer Pilger	17. 36.
670	Arkulf Adamnanus	20. 31. 37. 42. 43. 46. 50. 61.
vor 731	Baeda	31. 40. 43. 46.
865	Bernhard der Mönch	16. 42f.
1094	Innominatus I	42.
1103	Saewulf	46.
1106	Daniel, der Igumen	46.
1109	Gesta Francorum expugnantium Hierusalem	46.
1137	Petrus Diaconus	8. 16. 20. 28. 46f.
1283	Burchard vom Berge Sion	6.

Geyer, Itinera Hierosolymitana = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum Bd. 38, Leipzig 1898 wurde abgekürzt: I H.

D. Nachbiblische jüdische Literatur.

		Seite
Mišna		
Aboth	5 5	24
BB	2 9	3. 9
Gitt	3 4	3
Joma	5 1	51
	2	51. 54. 65. 66
Mid	2 6	62
	3 2	65
	3	66
Sukka	4 4	61
Sanh	6 1—4	1
ʿAZ	3 4	44
Para	3 3	58
RH	1 2	60
Taʿan	1 1	60
	4 6	13
Babylonischer Talmud		
BB	58a	1. 38
	75b	52
	147a	61
BQ	82b	3. 9
Zeb	54b	52
Hag	12a	63
	14b	86
Joma	21b	61
	39b	52
	53b	51
	54b	53f.
	77b	54. 57. 62
Keth	10b	64
	111a	64
MQ	16a	72
Soṭa	13a	38
Sukka	37b	61
	49ab	60. 62
	53ab	56
Sanh	37a	43
	38ab	40
	42b	3
	82a	40
Sanh	93b	7
	97b	7
	113a	72
ʿEr	21a	47
	53a	38
Pes	119a	77
Qid	69a	52
RH	16a	62
Šebu	16a	9
Šab	31a	72
	35a	84
Taʿan	2a	72
	2b	61
	9a	84
	10a	52
	25b	62f.
	28b	13
AbothRN	4	72
	24	64
	35	9. 21
Śemaḥoth	14	21
Palästin. Talmud		
p Ber	5a	15
p Joma	42c	55
p Kil	32b	84
p Keth	35c	84
p Ned	39d	40
p Nazir	57d	9. 21
p Soṭa	20b	40
p Sukka	55a	82
p Sanh	18d	40. 56
	19b	9
p ʿAZ	39d	13
p Pes	30d	57
	36c	40
p Taʿan	65a	22
	68c	13
	68d	7
	69a	1. 64
Tosefta		
Tos BB	1 11	9. 21
Tos Joma	3 6	51
Tos Neg	6 2	9. 21
Tos Soṭa	13 1	51
Tos Sukka	3 3	62
	3 18	62
Tos Sanh	3 4	9
Tos ʿAZ	4 3	64
Midraš		
Gen R	14	38
	15	38
	28	59
	32	44. 59
	48	83
	56	24
	58	38
	64	25
	68	60. 104
	70	64. 82
	77	24
	98	7
Ex R	8	24
	15	74
	52	24
Lev R	20	55
	30	61
Sifre Lev zu	24 11 ff.	3
Num R	1	51
	18	58
Deut R	3	59
Sifre Deut zu	32 25	72
Ruth R zu	2 14	83
Ps R zu	11 3	55
	76 3	50
	92 5	38
HL R zu	1 3	74
	4 4	59
	4 14	84
	7 3	51
Pred R zu	1 9	83

	Seite
Pred R zu 2 5	56
7 11	7
Jalquṭ Šim Gen 34	38
120	52 f. 55
145	67
Num 766	74
Midraš ha-gadol zu Gen 25 9	38
Midraš der göttlichen Weisheit	43. 51. 55. 66
Midraš Tanḥuma	43 f. 55 f. 64
Pesiqtha 49a	83
53b	72
144b	52
191b	61

	Seite
Pesiqtha 193b	61
195a	61
Pirqe RE 10	52 f. 58
11	38
12	38
20	38. 39. 59
23	24. 59
24	77
31	24
32	53
35	51. 53. 55
36	26. 38
41	59
Targum	
Gen 2 7	38

	Seite
Gen 8 20	24. 59
Ex 28 30	51. 55
Num 21 17	84
29 31	62
Ps 120—134	56
HL 4 15	52. 62
Pred 3 11	51. 67
Jes 28 16	77. 80
Klag 2 20	47
Sonstiges	
Zohar	53. 56. 63
Seder ʿOlam	7
Raši zu Lev 2 13	63
zu Mi 5 1	77
Tolᵉdoth Ješu	51. 53. 67

E. Die übrigen Autoren und Quellen.

		Seite
† Mai 834	ʿAbd el-Melik ibn Hischam ibn Aijūb al Ḥimjarī al Baṣrī	53. 58
11. Jahrh.	ʾAbū ʾl Maʿālī al-Muscharraf al Maqdisī	26
um 250	Actus Vercellenses c. 24	78
nach 750	Adambuch, christliches, des Morgenlandes	36. 42 f. 46. 49
um 400—430	Addaei doctrina	31
um 160—240	S. J. Africanus	34
um 550	Alexander von Salamis, de inv. crucis	12 f. 19. 21 f. 30
† 1214	ʿAlī b. abī Bekr b. ʿAlī aš-Šaiḥ al-Herewī	26. 58
386/7	Ambrosius, expos. in Lc 1 8	48
	7 5	70 f.
	10 23	35. 38. 41
nach 388	—, de bono mortis 12 56	70
26. Febr. 395	—, oratio de obitu Theodosii c. 43 ff.	19. 30
	—, ep. 71	35
um 650—726	Andreas, Erzbischof von Creta, in dormitionem S. Mariae	41. 42
337	Aphraat hom 1 6	77
	Apocalypsis Mosis 40	39. 59
	Arabisches Kindheitsevangelium 2	15
3.—4. Jahrh.	Ascensio Jesaiae 11 3	17
nach 4 v. Chr.	Assumptio Mosis 1 17	51
	Ps.-Athanasius, de passione et cruce domini	38
	—, quaestiones ad Antiochum ducem	54
	Ps.-Augustin s. Caesarius von Arles	
um 135	Barnabas 2 2—4	78
	4 11	78
	6 1—4	79
	7 3	48
vor 100 n. Chr.	Baruchapokalypse, syrische 6 7 ff.	51
	29 8	83
† 379	(Ps?) Basilius von Caesarea, Comm. in Is. 5 1	1. 2. 35
	Ps.-Basilius von Seleucia, or. 38	38
469—542	Caesarius von Arles, de immol. Isaac	35
nach 600	Chronicon paschale	13 f. 21
vor 398	Chrysostomos hom 85	35
um 130	2. Clemensbrief 9 3	78
nach 300	Ps.-clementin. Homilien 3 17. 20	40
gegen 300	Constit. apost. 8 12	83
3. Jahrh.	Ps.-Cyprian, de mont. Sina et Sion 3	3
	9	82
	—, de rebapt. 14	82
350	Cyrill von Jerusalem, Katechesen 1 1	19
	4 10	19
	10 19	5
	12 20	15
	13 23	34
	28	41
	29	5
	39	2. 45
	14 9	2. 5
357	—, Brief an Konstantius	29
nach 381	Didymus von Alex., de trin 1 15	41
16. Dez. 533	Digesten 50 4 2	17
um 211—229	Dio Cassius, historia Rom. 69 12	7. 13
	14	7. 12. 21
um 60—30 vor Chr.	Diodorus Siculus, bibl. hist 2 31 7	66
† 9. Juni 373	Ephräm Syrus	49. 70
	— —, Diatessaronkomm.	49. 70 f. 74 ff.
	— —, Genesiskomm.	76
	— —, Paradieseslieder	71. 76
374—377	Epiphanius von Salamis, adv. haer. 29 7	10. 11

		Seite
	Epiphanius von Salamis adv. haer 30 2	10
	46 5	2. 35. 46
	51 22	16
392	— — —, de mens. et pond.	
	14	11
	15	10. 11
	Ps.- — — —, vitae proph. 7	21. 47
	20 f.	47
	23	48. 64
um 820	Epiphanius, der Hagiopolite, Syria et urbs sancta	37. 46
vor 96	4. Esrabuch 10 27	86
2. Jahrh.	5. Esrabuch 1 19—23	83
2. Jh. v. Chr.	Eupolemos, Fragment des	50
vor 311	Eusebios, demonstr. evang.	
	3 5	11
	5 9 7	14
	6 18 23	16. 20
323—324	—, hist. eccl. **2** 23 18	11
	26 1	3
	3 4 2	38
	5 2—3	10
	4	11
	19	10
	4 6	13. 19
	9	12
	26 10	12
	14	20
	5 1 22	82
	12 1	19
	6 11 2	20
	14 2—4	38
um 333	—, Theophanie 3 30	2
um 335	—, Onomasticon	4. 8. 14. 19 20. 23. 38.
um 337—340	—, Vita Const. 3 25 ff.	4. 8. 12. 18
	25	29
	26	16. 21. 22. 29
	27	22. 29
	28	8. 21 f. 29. 30
	30 ff.	19
	30	21 f. 29 f.
	33	11
	41	14
	43	16
	51—53	14
† 940	Eutychius von Alex., Annalen	27. 53
2.—1. Jahrh. vor Chr.	Henoch, äthiop. 24 2—3	52
	25 3—5	52. 54. 58
	26 f.	43
um 130	Hermas, mand. **12** 6 4	71
	—, sim. **9** 2	85
	—, vis **2** 3 2	71
386	Hieronymus, comm. in Eph. 5 14	35. 37. 46
vor 392	—, Onom.	14. 20. 37
vor 392	—, quest. in Gen.	37. 39
392	—, de vir. ill. 54	20
392	—, comm. in Zeph. 1 15 ff.	20
395	—, comm. in Jonam praef.	8
398	—, comm. in Mt 23 35	47. 48
	24 15	13
	Hieronymus, comm. in Mt 27 33	1. 35. 37. 46
406	—, comm. in Sach 11 5	14
408—410	—, comm. in Is 2 9	13
410—415	—, comm. in Ez 5 5	42. 43
um 415—420	—, comm. in Jer 18 15	20
	31 15	14
	—, ep. 58	12. 14. 18 f.
nach 404	—, ep. 108	8. 37. 39
355	Hilarius von Poitiers, comm. in Mt	41
nach 360	— — —, comm. in Ps	41
† 236 (7)	Hippolyt	13. 40
2.—3. Jahrh.	Johannesakten 97	16
	98	29
um 94	Josephus, Flavius, antiqu.	
	1 13 1	50
	2	26
	2 8 2	7
	4 8 24	3
	7 13 4	26. 50
	15 3	21
	13 8 4	21
	14 13 4	9
	15 11 5	9
	16 7 1	12. 21
	9 1	17
	10 8	17
	18 4 1	51
	19 7 2	8
vor 79	—, b. j. **1** 2 5	21
	4 6	3
	5 2	72
	13 3	9
	27 1—2	17
	2 2 2	4
	3 2	4
	9 4	4
	11 6	8
	12 7	4
	14 8	4
	9	3
	15 5	9
	19 4	9
	22 1	9
	3 3 5	43. 51
	4 6 1	3
	9 7	8. 13. 38
	5 4 2	3. 5. 8. 9
	3	6. 9
	5 6	65
	8	9
	6 2	5. 9
	7 3 ff.	9. 10
	9 2	9
	11 4	9
	6 2 10	9
	7 1 1	11
	Joseph der Zimmermann, Geschichte des 7	15
1. Jahrh. vor Chr.	Jubiläen, Buch der 3 27	38
	32	38
	4 29	39
	8 19	43

		Seite
nach 150	Justin, apol. I 31 6	13
	68	12
um 150—155	—, dial. c. Tryph. 70	16
	78	14—16
	Koran, Sure 17 1 ff.	26
	38 36	24
4.—5. Jahrh.	Kreuzauffindungslegende	30—33
† nach 180	Lucian von Samosata, de Syria dea 6	15
nach 614	Mar Saba, Bericht eines Mönches von	36
	Martyrium Pauli et Petri 6	83
	Ps.-Matthaeus 13—14	15
† vor 190	Melito von Sardes	12. 40. 48
† 768	Mohammed ibn Isḥāq Abū ʿAbdallāh, das Leben Mohammeds	53. 58
1496	Mudschīr ed-Dīn	24. 53f. 57f.
16. Okt. 1351	Muṭīr (Verfasser: Sihābaddin Abū Maḥmūd Aḥmed al Maqdisī)	26
† 1340	Nicolaus von Lyra, postillae perpetuae zu Jer 31 39 f.	1
nach 216	Origenes, comm. in Jo zu 5 3	70
nach 244	—, comm. in Mt zu 16 18	70
	zu 23 35	48
	zu 27 32	2. 34
246—248	—, contra Celsum 1 51	14. 20
	—, homil. in Josuam 17 1	20
386	Paula und Eustochium, ep. ad Marcellam 46	16. 20. 29. 35. 46. 52
um 402	Paulinus von Nola, ep. 31	12. 14. 19. 22. 31
um 170	Pausanias, Graeciae descr. Arcadica 8 16	11
	Messeniaca 4 1	27
	20 ff.	27
um 135	Petrus-Apok. 2	13
um 150	Petrus-Evangelium 55	5
† 1179	Petrus Comestor, historia scholastica	44
† gegen 50	Philo von Alexandrien, leg. alleg. 2 86	83
† 184 v. Chr.	Plautus, Fragment der Carbonaria	4
	Miles glòriosus	3
vor 150 v. Chr.	Polybius, Historien 2 36 1	18
nach 150	Protevang. Jacobi 17 2—21 3	14 f.
	23—24	48
vor 100	Quintilian, declamationes 274	4
um 403	Rufin, hist. eccl. 1 7 f.	19. 22. 30
	9 6	45
2. Jahrh.	Salomo, Oden des 4 1—3	25
63—45 v. Chr.	—, Psalmen des 16 2	71
3.—4. Jahrh.	—, Testament des 2 ff.	24
	12 4	68
	22 7	79
	24 2—3	68
	25 8	68
	C 13 13 f.	43. 51
	D 6 14	68
12.-14. Jahrh.	Samaritanische Chronik	23
um 550	Schatzhöhle, syrische	11. 34—36. 38 f. 41. 46. 49. 60. 76
	Sibyllinen 7 149	83
10. Jahrh.	Simeon Mutaphrastos, Vita Theodosii 10	17
† nach 439	Socrates, hist. eccl. 1 17	12. 18. 22. 30
um 620—628	Sophronius, Elegie	36
† gegen 450	Sozomenos, hist. eccl. 2 1	12. 19. 21 f. 30
	4	14
293	Aelius Spartianus, Vita Hadriani 14 2	12
12. Aug. 1470	Sujūṭī (Abū ʿAbdallāh Muḥammed Šamsaddīn as-Sujūṭī)	26
† 16. Febr. 923	Aṭ-Ṭabarī (Abū Djaʿfar Muḥammed b. Djerīr aṭ-Ṭabarī)	24. 26
gegen 104-109	Tacitus, hist. 5 12	9
gegen 200	(Ps?)-Tertullian, adv. Jud. 13	11. 20
	14	2
gegen 500	Ps-Tertullian, carmina adv. Marcionem	35. 46
	Test. der 12 Patriarchen, Ruben 4	71
um 450	Theodoret von Cyrus, hist. eccl. 1 17—18	18. 19. 30
8.—9. Jahrh.	Typikon der Anastasis	16. 37. 42
† 1521	ʿUlaimī (Abū l'Jumn ʿAbdarraḥmān alʿUlaimī)	26
† 303(5)	Victorinus von Pettau	40
	Vita Adae et Evae 45	39
	Vitae proph. s. Ps.-Epiphanius	

2. *Sach- und Namen-Register.*

Abhän šᵉthijjā 22. 44 f. 51—58. 65 f. (s. Register 4)
Adam, Schädel des 1 f. 29. 34 f. 36 f. 38 2. 40 2. 46. 87
—, Erschaffung, Grab, Opfer, Todesstätte, Wohnort s. Register 3
Adonis 14 ff. 18
Aelia 12 f.
Aelia, Aphroditetempel 12. 18 f. 21 f. 32
—, Christliche Gemeinde 17. 19 f. 32
—, Jupitertempel 13
—, Tetranymphon 13
—, Zutrittsverbot für Juden 12. 19. 20. 20 13
Agrippa I 8 f. 10

Aravna, der Jebusiter 40₂. 59. 64. 67
Arkandisziplin 10₆
Astarte 43

Barkochba 13
Barkochbakrieg (131—134 n. Chr.) 6₁₁. 12ff. 17. 21
Bestätigungserscheinungen 24f. 29
Bethel 44
Bethlehem 15. 40₄. 44
—, Davidsgrab 16. 20
—, Geburtshöhle 14—18. 20
Bittir 6₁₁
Brandopferaltar 38—40. 48. 50. 58—65. 65f.
Bundeslade 51

David 23f. 26f. 49. 55f. 56₂. 59. 64. 72. 77f.
Davidsgrab 9. 12. 16. 20f. 27. 47₅

Eckenhaupt 77—80
Erneuerungserscheinungen 25—28. 29—33
Errettererwartung 16f.

Felsen, heiliger s. äbhän šᵉthijjā und Register 3

Garizim 18₅a. 23. 44. 50. 51₄. 59₅
Go'a 1
Golgotha, Geschichte bis 326 7—22
—, Lage 1—33
—, Ortsüberlieferungen 34—48
—, Sinn des Namens 1f.
Grab, das heilige, Gordongrab 3f.
—, Lage 1—33
—, Theophanien 28—33
Grabeskirche
Abraham-Melchisedek-Altar 29. 33₁. 45. 48—50. 88₁
Adamskapelle 4. 17. 36f. 46₇. 50. 88₁
Aphroditetempel 12. 18f. 21f. 32
Blutspur am Felsspalt auf Golgotha 45—48
Felsspalt auf Golgotha 4. 42. 45—48. 49f.
Golgotha s. Golgotha, ferner 2. 4. 18f. 37. 42. 46₇. 49
Grab Jesu s. Grab, das heilige, ferner 2₅. 5. 18f. 42
Grab des Joseph und des Nikodemus 6. 9
Grabanlage unter dem kopt. Kloster 9
Konstantinbasilika 42
Konstantinbau (326—336) 18f. 21f.
Kreuzauffindungsstätte 42f. 45
Kultus, Alter des christlichen 10. 12
Marienkirche 42. 43₂
Modestosneubau (616—626) 33. 36. 42. 46₇. 47. 50. 88₁
Omphalos 42f.
Westhof (Atrium, Josephsgarten) 37₃. 42. 49
Zachariasaltar 48
Zerstörung durch Chosroës II (614) 36. 42
— durch El-Hakim (1009) 37₈. 46₇. 47
Gründungserscheinungen 23—24. 29

Hades 70f.
Hadrian 6₁₁. 12—14. 18. 25₄
Hebron, Makhpelahöhle 2. 8. 16. 21. 23. 37f. 39₇. 58. Rekonstruktionstheophanie 26
—, Terebinthe Mamre 13f. 18
Heiligengräber (Welis) 7f. 9f. 11f. 15₉. 16. 20f. 23. 25f. 47f. s. Hebron, Makhpelahöhle
Heiligtum, himmlisches 78f. 85—87. 87₁
Heiligtumserzählungen 22—33
Bestätigungserscheinungen 24f. 29
Erneuerungserscheinungen 25—28. 29—33
Gründungserscheinungen 23f. 29
Motiv der Ermittlung des echten Heiligtums unter dreien 26. 27₂. 30f
Motiv des wegweisenden Opfertieres 25. 26₉
Motiv, Kauf- 23
Motiv, Parsifal- 24. 26
Motiv, Traum- 24. 27f.
Herodes der Große 12. 17₈
Hinrichtungssitten 2f. 4₇
Höhle, heilige 16f. 20. 23. 26. 37. 50. 51₄. 58. 65. 88₁ s. Hebron und Grabeskirche (Adamskapelle)

Isaaksopfer 48—50. 58. 88₁. Tafel 1

Jakobstraum 24. 53. 55. 58. 60
Jerusalem vgl. Aelia, Grabeskirche, Tempelplatz
Berg des bösen Rates 52
Bethzathateich 20. 22
Bezetha 9f.
Börse 60f.
Damaskustor 42
David-Salomo-Grab 9. 12. 20f. 27. 47₅
Eroberung im Barkochbakrieg 12. 57
Gärten 3
Gethsemane 16
Gräber 5—7. 9f. 11. 47f.
Groß-Jerusalem 81
Hauptstraßen 4. 6. 21
Herodespalast 4—6
Hinnomtal 3. 52
Kidrontal 3. 11. 21. 47f. 65
Neustadt 5
Nordmauer, zweite 5f.
—, — Tore 3. 5. 6
Ölberg 16. 20. 50. 52
Pilgerstationen, christliche 16f. 19f. 28₄. 36₂. 37. 46₇. 65
Siloah 13. 18. 22. 22₆. 45. 48. 61. 81
Vorstadt 9
Zustand nach der Zerstörung 70 n. Chr. 7. 11
Jesus
Auferstehung 8
Geburtsstätte 14 - 18
Kreuzigung 2f.
Schatzung (Lk 2₄—₅) 17₈. 18₁
Selbstbewußtsein 77—84
Judas, Bischof von Jerusalem 32f.

Ka'ba 48. 58. 59₅
Konstantin der Große 4f. 15. 19. 29
Kosmogonien, westsemitische 54f. 73f. s. Weltschöpfung
Kreuzauffindungslegenden 19₁. 30—33
Kreuzprobewunder 31. 42
Kultlegenden 22ff.

Laubhüttenfest 60—64. 80—74
Beschlußfest 61. 81
Feststrauß 61
Volksfestlichkeiten 63. 81
Wasserspende 13. 60—64. 81f. 84

Mekka 26. 40. 44. 48
Melchisedeksaltar 24. 29. 48—50. 58
Messenien, Erneuerungserscheinung 27. 28.
Mithras 16
Muhammed 25. 26f. 53f. 57f.

Nazareth 176. 8
Nebi Musa, Bestätigungserscheinungen 25
'Omar ibn al-Ḥaṭṭāb, 2. Kalif 26f.
Pella 10f.
Petrus, der Apostel 68—77
Petrus Diakonus, seine Quellen 466
Pilgerfahrten, christliche, nach Jerusalem 10. 19f. 60f.
Pilgerstätten 16f. 20f. 467 s. Jerusalem
Profanation jüdischer und judenchristlicher Heiligtümer 12—18. 186
Rachelgrab 159
Šᵉ'ōl 70f.
Šēth 65f.
Šēthīn 55. 62—65
Šᵉthijjā, ābhān 55. 56. 57. 65f.
Schlüsselgewalt 71f.
Seelenbrunnen 58
Sichem 24. 15. 2314. 44 Gründungserscheinung 23f.
Symbolsprache des Zentralheiligtums 40. 44f. 48. 50. 87f. s. Register 3.
Tempelplatz
Allerheiligstes 51. 65f.
Brandopferaltar 38—40. 48. 50. 58—65. 65f.
—, Blutspur am 20. 47f. 64
—, Kanal des 48. 61—63. 65
—, Höhle unter dem 65f.
Felsen heiliger 22. 44f. 51—58. 65f. s. Register 3
Frauenvorhof 63. 82
Heilige Stätten der Christen 16. 20. 284. 467. 65
Innenvorhof 43
Jupitertempel 13
Quaderhalle 438
Ruinen des jüdischen Heiligtumes 284
Salomohöhle 16. 20
Theophanien 24. 26—28
Weli s. Heiligengräber
Weltbild des Spätjudentums 67f. 76. 86—88
Zacharias, der Märtyrer 20. 47f. 64. 67
—, der Prophet 47. 51
—, der Vater Johannes des Täufers 47. 65. 67
Zwischenzustand 70f.

3. *Symbolsprachliches Register der Attribute des heiligen Felsens.*

Abbild Gottes 83. 871
— des Weltenberges 68. 74. 79. 85
Adam, Erschaffung des 36. 38—40. 402. 4. 54. 59. 67. 87
—, Grab des 2. 17. 21. 29. 34. 357. 36f. 38—40. 404. 46. 48f. 58f. 60. 64. 67. 87
—, Opfer des 24. 384. 58. 67
—, Todesstätte des 35. 59
—, Wohnort des 35. 38. 40. 58f. 87
Altar, der heilige Felsen als 24. 48—50. 58—65. 65f. 67f. 87. 881
Alter des heiligen Felsens 29. 51. 58. 87. 881 s. Weltschöpfung
Eckenhaupt des Heiligtums 77—79. 85
Engel mit dem Feuerschwert 24. 26. 49. 58f. 67
Erdenmitte 40—43. 44f. 51. 67. 87f.
Erdquadranten, Zusammenstoß der vier 41f. 87 vgl. 56
Ernährungszentrum (Ursprung des Wassers) 51. 64. 67
Felsen, sich spaltender 41—42. 63. 83 vgl. 58
Felsspalt als Eingang in die Unterwelt 42. 45—48. 87
Feuer, vom Himmel fallendes 24. 26. 58
Gebete, Pforte der 26f. 53. 58
Gegenwart Gottes am hl. Felsen 24. 29. 51. 54. 60. 67. 79
Geist, Spende des heiligen 63f. 82. 84
Gericht Gottes, Stätte des 58. 67.
Gleichgewicht der Welt abhängig vom hl. Felsen 68.
Halt der Welt 53. 67. 73f.
Heiligtum, Träger des 57f. 71—73. 74. 75—77. 85
Herz der Erde 56. 67
Himmelfahrt 26f. 53. 58
Himmelsleiter 24. 53. 58. 60. 67
Höhepunkt der Erde 40—42. 51—54. 58—60. 67. 85—87. 88
Höhle, heilige 37. 50. 514. 58. 65. 881
Inschrift, heilige 51. 56. 67. 79
Lebensbaum 52. 54. 57. 67. 871 vgl. 76
Lebensstrom, Quelle des 48. 54. 57. 62. 67. 82. 83f. 85. 871
Nabel der Erde 23. 43. 436. 51. 55. 66f.
Paradies, Zugehörigkeit zum 53f. 57. 59f. 67
Pforte des Himmels 51—54. 58—60. 67. 73. 75f. 87f. s. Gebete
— der Unterwelt 41f. 45f. 54—58. 60—65. 67. 87f.
Schlußstein des Heiligtums 77—79. 85
— der Welt 52. 54. 55
Schweben des heiligen Felsens 68
Sintflut, Widerstand gegen die 44. 56. 58f. 67. 73. 75—77. 79
Spaltmotiv s. Felsen, sich spaltender
Thronsitz Gottes 51f. 54. 58. 64. 67. 871
Totenwelt, Eingang zu der 57f. 64f. 67. 70f. 85—87
Tränkung der Welt s. Ursprung des Wassers
Turm, heiliger Felsen als 60. 67 vgl. 75f. 85
Unüberwindlichkeit 80 s. Verschlußstein, Sintflut
Urbild im Himmel 65. 77—84. 8610
Ursprung des Wassers 48. 56—58. 60—64. 81. 84. 8610. 87. 871
— der Winde 57
— der Wolken 57
Verschlußstein der Urflut 54—58. 60—64. 67. 74. 86
— der Totenwelt 71. 73. 75—77 vgl. 881
Weben am heiligen Felsen 57. 67
Weiße Farbe 85
Weltenberg, Gipfel des 67f. 86f. 88
Weltschöpfung 29. 42-44. 51. 53-55. 59. 62f. 67. 73f. 87
Wohnung der Himmlischen 53. 67
Würfelförmige Gestalt 85 s. Turm
Zerstörungskraft des hl. Felsens 67f. 79f.
Zugehörigkeit zur Himmelswelt 53. 67

120681 232.965
J472

Jeremias, Joachim

Golgotha

232.965.
J472.

120681

S0-FJJ-651